

COPERTA DE DUMITRU IONESCU

CONSTANTIN NOICA

# **Douăzeci și șapte trepte ale realului**



**EDITURA ȘTIINȚIFICĂ**

BUCHUREȘTI 1969

## CUVINT INAINTE

În istoria filozofiei se înregistrează, printre puținele cîștiguri mai sigure, „categoriile” lui Aristotel și cele ale lui Kant, desprinse de aceștia drept ideile cele mai generale ale cugetului omenesc. Între cele două tablouri de categorii nu este o legătură directă, iar dacă li se adaugă cel al lui Platon, din dialogul „Sofistul” — un tablou de obicei nerelevat, deși deosebit de însemnat — atunci ne aflăm în fața a trei grupe de categorii distincte, cu pretenția totuși de a reprezenta, de fiecare dată, „ideile cele mai generale” ale cugetului.

Grupele acestea sînt următoarele:

La Platon:

ființă;  
stare, mișcare;  
identitate, alteritate.

La Aristotel:

ființă individuală;  
cantitate, calitate, relație;  
spațiu, timp, modalitate;  
acțiune, pasivitate, posesiune.

La Kant:

unitate, pluralitate, totalitate;  
existență,\* inexistență,\* limităție;  
substanță, cauzalitate, comunitate;  
posibilitate, realitate,\* necesitate.

\* Traducerea categoriilor kantiene respective cu „existență”, „inexistență” realitate”, este dintru început interpretativă.

În fața acestor trei grupe te întrebi: dacă ele reprezintă ideile cele mai generale, cum se face că nu sînt aceleași? Iar dacă spui: sînt perspective subiective, atîta tot, atunci cum se explică obiectivitatea cu care s-au impus ele în istoria gândirii? Au ele cumva un sens mai adînc, poate chiar o solidaritate ascunsă?

Cultura europeană a venit să arate, în chip neașteptat, că există cu adevărat o solidaritate ascunsă a categoriilor tradiționale. Ele sfîrșesc prin a se acoperi cu sistemul științelor, desfășurat limpede abia în sec. XIX-lea. În ordinea, chiar, în care apar ele, tablourile vin să caracterizeze modalitatea fizică, cea chimică, cea elementar organică, cea superior organică și omul.

Rămii o clipă surprins să vezi, în aceste ciudățenii speculative ale gândirii, prefigurarea binecunoscutele noastre științe: fizică, chimie, botanică, zoologie, biologie, științele despre om. Dar așa trebuia să fie, îți spui, dacă filozofia tradițională n-a fost o absurditate și cultura științifică de astăzi nu e un exces intelectualist. Gîndirea omului nu putea să nu fie solidară, în adînc, cu ea însăși; nu se putea ca ea să conceapă 2000 de ani ceva și să găsească dintr-o dată altceva. Este bine să-ți reamintești lucrul acesta, spre a nu nesocoti prea mult trecutul uneori, spre a nu-l glorifica prea mult alteori, deplîngînd prezentul ca o rătăcire. Cultura noastră este o lentă și sigură desfășurare cu sens, de la ființa „fizicienilor” presocratici pînă la necesitatea logică a științei de astăzi.

Firește, categoriile nu s-au înscris *de la sine* pe această linie. O categorie este, filozofic, un predicat

universal și atîta tot<sup>1</sup>; iar orice lucru, într-adevăr, are parte de ființă, de mișcare, de unitate ori de cauzalitate. Dar, deși universale ca folosință, categoriile tradiționale s-au dovedit caracteristice ca semnificație, pentru cîte un plan de cunoaștere și cîte un nivel de realitate. Platon nu era fizician, nici măcar în sensul antic; dar categoriile sale din „Sofistul” sînt caracteristice realului anorganic. Aristotel nu e doar naturalist; dar categoriile sale vorbesc cel mai bine prin natura organică. La rîndul său Kant nu e doar antropolog; dar categoriile sale sînt ale naturii reflectate de om și ale omului. Iar din categoriile acestea, apărute liber unele față de altele sau alteori chiar ostil, în jungla speculației, cultura științifică a venit să facă ordine. E ca și cum aceste „spuse universale”, care sînt categoriile, ar istorisi povestea lumii, pe care a reluat-o apoi, în termenii ei siguri, știința.

Dar atunci, dacă științele istorisesc lucrurile mai bine și mai întemeiat, de ce mai este nevoie de filozofie? Dacă științele de astăzi răspund presimțirilor speculative de ieri, ce-i mai rămîne filozofiei?

Îi rămîne tot. Filozofia, e drept, nu mai are nimic propriu în conținut: născute din ea, științele s-au întors, ca tot ce e viu, împotriva ei și au jefuit-o de concepte și probleme. I-au luat pînă și ce avea mai propriu, categoriile: despre cauzalitate, unitate, pluralitate, posibilitate și necesitate, despre relație, timp și spațiu vorbesc astăzi mai adîncit și riguros științele. Chiar despre om și conștiință au s-o facă într-o zi. Nimic nu le poate fi străin. — Dar nici filozofiei.

<sup>1</sup> Folosința curentă a termenului de categorie e prea liberă.

Căci nu se poate spune, despre ele două, că ar avea domenii distincte: așa cum cunoașterea științifică resimte orice lucru din cer și de pe pământ, dinăuntru și din afară, drept o provocare, filozofia resimte o stranie răspundere în idee față de tot, față de abaterile și împlinirile omului, față de buruienile fără rost ale firii, sau față de ființele raționale din cosmos încă nedescoperite.

Că una vrea legile, alta sensurile; că una caută exactitatea, cealaltă adevărul; una, omul în lume, alta, lumea în om; una, părțile ce dau totul, alta, totul ce dă părțile; una, stabilitatea legilor, cealaltă, desfășurarea înlănțuirilor; una cu prioritate logicul, alta cu prioritate dialecticul; că una are drept ideal o matematică universală, alta o mathesis universalis — sînt lucruri care s-au spus și se mai pot oricînd spune.

Dar aci vom spune ceva mai simplu, pe măsura simplității acestei mici cărți: că una dă maturitatea spiritului, pe cînd cealaltă, filozofia, dă naivitatea lui secundă. Astăzi spiritul are nevoie de o asemenea naivitate. Tocmai pentru că știința a reușit atît de bine, ea a devenit seriozitatea însăși. Ingenuitatea naturii, mirările, naivitatea de primă instanță, s-au pierdut — și de altfel nu mai pot și nu mai trebuie să fie regăsite. Dar naivitatea secundă pe care o aduce filozofia, una în fața imediatului și a obișnuitului, nu în fața neobișnuitului, cum a fost cîndva a științei înainte de a dovedi că nimic nu e neobișnuit, o asemenea mirare este poate mai necesară veghii noastre, astăzi, decît a fost mirarea ce a scos pe om din somnul animalității, ieri. Căci astăzi riscăm intrarea într-un somn secund.

Sub semnul acesta al unei naivități secunde, sortite să scoată pe cîte cineva din somnul secund al omului, au fost scrise paginile de față. Nu numai că nu e vorba, în ele, de știință dar nu e în joc nici filozofia, sau cine știe ce viziune sistematică, de vreme ce acestea ar cere o răspundere strictă în idee.

E vorba, în paginile de față, de simpla materie brută a filozofării. Ele sînt născute din mirarea că toate țin în cultura noastră — și se încheie cu mirarea că, ajunsă de la ființă la necesitate, după 27 trepte, conștiința vede că toate se destramă din nou, cufundîndu-se într-o admirabilă lume a începuturilor.



**NATURA ANORGANICĂ**  
(Tabloul platonician)

## 1. FIINȚA

Spre a ajunge pînă la om, care îl gîndește, realul a trebuit să afirme nespus de multe lucruri. Spre a ajunge îndărăt, pînă la ființa realului, din care pleacă toate, omul trebuie deci să nege o mulțime de lucruri. Reflexiunea începe cu negația, de vreme ce face întotdeauna calea întoarsă. Ființa lumii *nu* e asta, nici asta. Dar ce este?

Primul răspuns a fost: ființa lumii e altceva. Ceea ce se arată nu e decît aparență. Dincolo de lucruri și procese, este ceva anumit: apă, foc, număr, atom, ființă pur și simplu; neant chiar, a îndrăznit să spună gîndirea indiană.

Un al doilea răspuns a fost: ființa lumii nu e asta, nici asta; dar nu e nici altceva determinat, ci e tocmai nedeterminarea materiei, oarba indistinție din care se trag și la care vor reveni toate.

Un al treilea răspuns a fost: ființa lumii nu e nici ceva determinat, dar nici nedeterminare oarbă, ci posibilitatea nesfîrșită, sortită să se împlinească printr-un intelect a toate rînduitor, sau prin forme și legi gata date din afară.

Iar ultimul gînd, cel al omului de azi, pare a fi cum că, într-adevăr, ființa lumii e nesfîrșita posibilitate a materiei, dar nu a celei care este in-formată din afară, ci a celei care-și face singură forma; că deci ființa lumii este o devenire cu istorie.

Această istorie a realului care afirmă, o descrie, treaptă cu treaptă, de-a lungul propriei sale istorii, gîndirea care neagă.

## 2. STARE

Nu e adevărat că totul este o oarbă devenire, — își începe gândirea cariera, negînd. Un minimum de consistență, anumite stări de agregare trebuie să fie pretutindeni și oricînd, chiar la începuturi. Există, de pildă, o stare solidă, una lichidă și una gazoasă a materiei, (pămînt, apă, aer, ca elemente ale lumii, spun anticii), ce par a fi de totdeauna și pentru totdeauna. Cîndva gândirea cercetătoare va numi *fizică* știința care începe de la asemenea stări și va găsi că există o a patra stare de agregare, plasma, nespus mai răspîndită în cosmos decît celelalte. A reflecta materia lumii înseamnă, atunci, a vorbi, cu fizica, de starea și stările ei, de formele ei de consistență.

Totul de altfel are o stare pentru gîndire, chiar și în ceasurile mai tîrzii, nu numai lucrurile moarte, dar și cele vii, cu speciile lor; pînă și rînduielele omului, cu „stările” societății și „statele” ei, dar mai ales hipostazele gîndului, cu așezările lor în concepte. Îi e teamă la început gîndirii de mișcare. Spre a putea înțelege și cunoaște ceva, ea are nevoie de stătător, de așezare. Atunci permanentul îl va căuta ea, nu instabilul, ce nu poate fi prins cu mintea. Și, reflectînd stările lumii, sedimentările ei, gîndirea are tendința de a crede că și lumii îi e teamă de mișcare. „Nici un lucru nu iese din starea în care se găsește, dacă nu vine o putere din afară să-l scoată”, pare a fi un principiu al lumii. Gîndirea îl botează principiul inerției și îl așază la începutul lucrurilor. Prin ea însăși, de la ea însăși, lumea nu s-ar preface. Satisfăcută întru sine, echilibrată și inertă, ea ar persevera întru ce este.

Fără un minimum de consistență, nici prefacerile nu par de înțeles. Firește, stările vaste și greoaie, din primul moment, starea solidă, lichidă și gazoasă — pămîntul, apa și aerul, cum spuneau cei vechi — vor trebui să lase loc altora, mai subtile. Dar tot stări sînt, forme de închegare ale materiei, stratificări ale ei, ce țin și se păstrează ca atare. Există o stare de cristalinitate, cu forme bine definite, cu posibilități de simetrie perfect identificabile, pe care cineva spunea chiar că le-a numărat, fiind vreo 230 toate; există o „stare”, cu felul ei de consistență, a căldurii; o alta a luminii. S-ar putea vorbi și de o stare a tuturor oscilațiilor ce dau undele, căci există o formă de permanență și aci; în orice caz există o stare, de care începuse și Thales să afle ceva, a electricității. Ba, gîndindu-te la forma de consistență a materiei care s-a numit electricitate și despre care, veacuri de-a rîndul, nu s-a știut aproape nimic, te-ai putea întreba, cîte alte „stări” nu există, eventual, de care să nu ne dăm seama, reprezentînd planurile de realitate și de materialitate ale lumii, pe care va avea să le cerceteze cîndva fizica.

Inerția, ridicată pînă la sensul de persistență a oricărei stări în natura ei proprie, pare suverană într-o astfel de lume a începuturilor. Iar cugetul se adîncește în aceste calme stratificări ale materiei, căci găsește ceva pe măsura sa: filoane de ordine.

Dar gîndul stării își vede singur limitele. El n-a putut vorbi de o stare, a trebuit să spună „stări”, la plural. Nu a putut nici face dintr-una din ele starea fundamentală, cum ar fi voit anticul acela cu apa, sau un altul cu aerul. Cînd te gîndești mai bine la ce poți denumi stare, îți spui: în nici un caz ceva străin mișcării. Sau atunci, termenul de stare spune

atît de mult încît învăluie totul și sfîrșește prin a nu mai însemna nimic: nu se spune la fel de bine că un lucru se află în „stare de mișcare”? Trebuie deci să te contrazici.

Treapta stărilor este doar una de început, trecătoare pentru materie ca și pentru gînd. Inerția denumea numai aparenta timiditate a materiei de a da la iveală, dintr-o dată, totul. Materia arată gîndirii, o clipă, cîteva forme provizorii de echilibru, drept tot atîtea sedimentări definitive ale ei, iar gîndirea se grăbește să le înregistreze, găsind în fine pămînt sigur. Dar ea trebuie să se deprindă cu veșnica surpare a lucrurilor și așezărilor. Dacă vrea să poarte cu adevărat asupra lucrurilor, atunci gîndirea trebuie să neghe iarăși, adică să afirme mișcarea.

### 3. MIȘCARE

Pînă și ceea ce părea stare se dovedea a fi mișcare: stările ca atare nu rezistă. Starea solidă, cea lichidă și cea gazoasă trec cu ușurință una într-alta, focul este agentul principal al mișcării, poate, iar dacă vrei să-l denumești stare, el se dovedește a fi tocmai starea care le desființează pe celelalte, anti-starea prin excelență. Căldura era și ea mișcare, lumina și electricitatea mișcare încă. Vaste tipuri de mișcare universală vin să dea ritm și viață cosmosului, agregarea și dezagregarea, concentrația și expansiunea, sau mai ales, atracția și repulsia. În fața lor, cei vechi au fost atît de copleșiți încît nu au putut vorbi decît de o divinitate, un Eros, care mîna

părțile lumii una către alta, după legile asemănării, sau alteori ale împotrivirii, erosul cosmogonic. Altminteri ei fugeau de mișcare, căci era pentru ei neînțelesul.

Dar tocmai mișcarea va da înțeles lumii, în primul rînd mișcarea ce se închide.

În chip obișnuit, mișcarea e închipuită ca deschisă și ivindu-se din afară, ca efect al unei forțe. Așa o va cerceta fizica începătoare de mai tîrziu, drept mișcare ce deplasează și accelerează, adică scoate din inerție lucrurile. Căci e vorba încă de lumea începuturilor, în care n-au apărut procesele lăuntrice. Sînt totuși legi aci, legi ale mișcării, peste care e stăpînă atracția universală. Să fie ele singura expresie a mișcării, la treapta aceasta chiar?

Pentru cei vechi, mișcarea, chiar a celor neînsuflețite, se ivea nu din afară, ci din tendința fiecărui lucru către „locul propriu”. Unele tind în jos, căci acolo e locul lor adevărat, în schimb aerul și focul tind către locul lor de sus. Lucrurile nu ar fi, așadar, în locul lor natural și caută să-l regăsească, de parcă ar tinde să refacă un echilibru din care, nu se știe cum, au fost desprinse. În acest caz, însă, ținta mișcării ar fi odihna finală — așa cum și credea gîndirea antică — iar vasta însuflețire a lumii s-ar reduce la intrarea necesară în ordinea nemișcării.

Dar gîndul mai adînc despre mișcare va spune dimpotrivă. Dacă trebuie recunoscut anticilor meritul că nu lasă mișcării un simplu sens exterior, ci o leagă mai intim de lucruri, trebuie totdeodată adăugat că ea nu poate însemna regăsirea unei ordini vechi, ci mai degrabă crearea uneia noi. O neodihnă de

ordin superior, și nu repausul pare a fi rezultatul mișcării din natură. În opoziție cu mișcarea ce vine din afară să deplaseze lucrurile, cugetul crede a oglindi în ele o mișcare ce, dimpotrivă, le plasează în ordine abia ea. Față de o lege a inerției, potrivit căreia fiecare lucru ar persista în starea în care se găsește, atita vreme cît nu-l scoate altceva din ea, cugetul vine acum să constate, dimpotrivă, faptul că e în firea lucrurilor să *nu* persiste în starea lor, să se schimbe și să devină. O altă imagine a lumii celei mișcătoare apare, astfel, gândirii ce o descrie. Nu mai e în joc mișcarea dezordinii, ci mișcarea unei materii ce intră în ordine, se organizează și înființează astfel lucrurile.

Cum e cu puțință așa ceva? Experiența singură avea s-o indice: printr-o nouă formă de mișcare, față de cea deschisă și haotică, *mișcarea închisă*, într-o vibrație la început, apoi pe orbita unui cerc sau a unei elipse; mișcarea împachetată în ea însăși. Materiei cuprinse de mișcarea ce o îngrămădește ori o împrăstie în toate colțurile lumii, gândul mai adînc îi opune materia împlinită într-o mișcare concentrată, stăpînă pe sine și capabilă să definească elemente și lucruri.

Cei vechi încă știau despre o asemenea mișcare: vedeau bine pe bolta cerului rotirea astrelor și socoteau desăvîrșită mișcarea în cerc, ca fiind în același timp mișcare și repaus. Dar ei nu bănuiau cît adevăr stă în vorbele lor. Căci nu mai știau să vadă în restul lumii mișcarea închisă, deși materia o pune în joc pretutindeni, nu numai în cosmosul cel mare dar și în cosmosul cel mic, al atomului.

Într-un sens, mișcarea se contrazicea: regăsea astfel o modalitate de ordinul stării, dar la un nivel mai înalt decît al stărilor de început. Cugetul vede că nu s-a înșelat căutînd starea în lucruri, ci doar nereflectînd-o *cu* contradictoriul ei laolaltă, cu mișcarea. Dar mișcarea își creează acum singură starea și se depășește, la rîndul ei. Căci în felul acesta, readucînd mișcarea la stare, materia se ridică la o nouă treaptă a dezvoltării ei, dînd identitatea elementelor lumii.

Sau, în termenii de azi, materia trece de la stadiul *fizicii* la cel al chimiei, punînd în joc elementele cu identitate sigură, în anonimatul de pînă atunci al lumii.

#### 4. IDENTITATE

În anonimatul lumii ceva capătă identitate, prin împachetarea mișcării pe o orbită. Materia ajunge la un stadiu nou: își face elementele. Ceva stabil apare dintr-o dată în instabilitatea universală, o permanență în prefacere. Aceasta și este identitatea: faptul de a rămîne același în schimbare.

Starea fugea de mișcare, în timp ce aceasta tăgăduia pretutindeni starea; dar acum ele se împletesc, iar sinteza lor naște realități cu identitate stabilă. Închegată acum după asemenea tipuri de înfășurare a mișcării ei, materia își dă elementele. Știința de azi a chimiei a putut da nume elementelor — hidrogen, carbon, oxigen sau fier — și le-a putut chiar număra și rîndui, în tabloul lui Mendeleev. De

veacuri gîndirea încercase să identifice astfel de elemente, dar nu reușea.

În nevoia ei de a vedea permanențele, se oprise la stări; dar cît de săracă și superficială e starea față de plinătatea identității, o arată faptul că elementele chimiei își păstrează identitatea chiar în stări diferite, solidă, lichidă ori de incandescență. În flăcările soarelui omul a putut citi prezența elementelor de pe pămîntul său, ceea ce înseamnă că starea de identitate e mai adînc durabilă decît „stările” obișnuite. Către asemenea întruchipări durabile năzuie gîndirea peste tot, dar a trebuit să învețe de la materie a înțelege forma de echilibru a instabilului.

Acesta și este gîndul „identității”, peste tot mai sus unde îl poartă acum cugetul instruit de lucruri. Căci de unde ideea că principiul identității s-a născut în cuget? Lumea largă i l-a trecut, și tocmai de aceea identitatea nu e stinsă, moartă, (de tipul  $A=A$ ); nu e o nouă formă de inerție, pe care și firea și gîndul au trebuit s-o respingă. Un lucru își *păstrează* identitatea, nu o are. Identitatea se naște din împlinirea stării cu mișcare.

Materia trece astfel gîndirii lecția identității, de care prima are nevoie nu numai pentru lumea începuturilor, ci pentru oricare dintre lumile tîrzii. Dar acum materia trece mai departe, în timp ce gîndirea are tendința să rămînă pe loc. Căci identitatea e iarăși numai o treaptă a materiei, una la care gîndirea trebuie să revină neîncetat pentru afirmările ei, dar pe care lumea largă o poate lăsa uitării, în calea ei către altceva. De pe acum ea pune în joc pe „altul” și zvonul alterității, în lumea lui același, pe

care abia a instituit-o, — în timp ce gîndirea șovăie încă.

Intr-adevăr, ce este lumea — stăruie gîndirea — decît miracolul identității, al cîtorva identități, în sinul oarbelor indistinției? Legile, cunoașterea, recunoașterea lucrurilor, procesele lor și reflectarea lor însăși, n-ar fi cu puțință, dacă lumea nu ar îngădui ca „același” să se afirme în sinul ei. Simplul nume, din clipa în care va apărea omul ca ființă cu grai, implică și oglindește identitatea. La fel, tot ce e viață trebuie să adopte ritmul unor forme de „același”. Respirația, nutriția, reproducerea, pulsațiile firii, zilele și nopțile cosmice, toate ce sînt ele, decît unul și același — același? A fost și este atît de mult același pe lume, încît s-a putut spune că toate se vor stinge într-o identitate finală, în ceasul cînd, întocmai oscilațiilor unor pendule diferite, identitățile diferite ale lumii se vor fi sincronizat, devenind o mare și ultimă identitate a lumii cu sine.

Și cu toate acestea, materia desfășoară lucrurile altfel. Ea afirmă pe *altceva*, poartă în sine virtutea neîncetatei înnoiri. În loc să se oprească la treapta de consistență pe care a atins-o, ea scoate lucrurile din identitatea în care singură le așezase o clipă. Nu îngăduie niciunui să spună „sînt”, căci ea singură este și devine, iar dacă și-a făcut cîteva elemente stabile și bine definite, rezultatul este că va spori cu ele, nu va împuțina sau bloca substanța realității. Abia acum ea poate obține în chip organizat alte lucruri, alte întruchipări, cu alte proprietăți, — așa cum avea să-i arate omului multiplicarea feerică a substanțelor, în cîmpul chimiei. Identitatea s-a ivit în slujba opusului ei, parcă: în slujba proteicei alterități.

## 5. ALTERITATE

Cum se putea opri materia la cele vreo 100 de elemente pe care le-a rînduit în sînul lumii? Elementele acestea, așa cum le-a numărat chimia de mai tîrziu, nici nu sînt lucruri definite, ci feluri generale de a fi — ca speciile de mai tîrziu ale naturii —, simple filoane de identitate, care ar arăta mai degrabă sărăcia materiei, dacă nu ar veni alteritatea să arate varietatea ei. Cu elementele ei, materia va compune, descompune, recompune substanțele lumii. Numărul redus al elementelor de bază va fi tocmai dovada creativității și inventivității materiei, care nu avea nevoie de mai mult spre a obține, din cîte o sinteză originară, infinitatea celor ce se știu și nu se știu încă.

Întotdeauna cugetul, trezit la viață în fața spectacolului lumii, a reflectat, în felul său, cele ce se prefăceau în vastul laborator de chimie al naturii înconjurătoare, ca și în devenirea umană. A oglindit substanțe, chiar dacă nu le-a înțeles natura; a înregistrat treceri, combinări, alterări, disoluții și mutații, fără să le stăpînească procesul. Dar cugetul a știut că acest din urmă aspect, procesualitatea, e hotărîtor pentru fire ca și pentru om, și, înțelegînd că trecerea în „altul“ îi e legea, a dat măcar numele și gîndul: alteritate. E numele anticilor pentru ceea ce mai tîrziu va cuprinde, dacă te restrîngi la natură, știința prefacerilor, care este chimia.

Cei vechi au vorbit despre rar și des, umed și uscat sau de cald și rece, spre a descrie, cu antagonismul ca și cu dozajul acestora, ceva din bogăția substanțială a lumii. Pe de altă parte au invocat

opoziția dintre sus și jos, curb și drept, dreapta și stînga, spre a sugera — dincolo de știința umbrelor, care e, cum s-a spus, geometria, — ceva dintr-o știință a structurilor, ce ar putea începe cu simetriile. Au presimțit în toate acestea viața structurilor formale, le-au ignorat desigur conținutul, dar au înțeles că există, în intimitatea prefacerilor, legi de trecere către altceva și altul. Iar cînd nu au mai știut ce să spună, au dat chip de zeu prefacerilor, cu Proteus.

Ce este altul? Există un altul ca repetiție a unui lucru, unul ca produs al lucrului, un al treilea ca termen de integrare a lui, există altul pur și simplu, altceva decît primul, așa cum există un altul anumit, celălalt, sau un altul contrariu și un altul contradictoriu. Între lucrurile care sînt „alte“, într-o formă de alteritate ori alta, se ivesc de fiecare dată legături noi, de înrudire, de înstrăinare, de opoziție, cu stranii forme de atracție și repulsie. Iar cel mai straniu va fi că, prin cine știe ce chimism lăuntric, atracția de maximă intensitate va fi între contradictorii, sau mai degrabă, că tot acest univers de substanțe pare, dintru început, a se împărți în două lumi contradictorii (împărțirea în electricități diferite, sau acizi și baze, păstrează ceva din gîndul celor vechi), ce se atrag ca într-un început de sexuale a materiei. O presimțire de spărtură ireducibilă, ca vasta opoziție a naturii vii de mai tîrziu, între masculin și feminin, se reflectă naiv — în cugetul care istorisește, parcă mai repede decît ar trebui, înfăptuirile materiei.

Alteritatea vastă a sexelor nu s-a ivit cu adevărat încă. Dar tot ce poate însemna altul față de un altul a și apărut, o dată cu triumful acesta al alterității

asupra identității. Nimic nu rezistă trecerii în altul. E o atît de mare înclinare către altul, în universul compuşilor, încît o simplă legătură schimbată (sau alteori un simplu hidroxil, va arăta știința de azi) va pune pe lume alt compus, cu alte proprietăți. De altfel, în asaltul acesta al tuturor împotriva tuturor, pe care-l reprezintă universul material, compuşii de un fel ori altul sînt precipitați să se schimbe. Alteritatea e atît de activă în lume, încît pînă și elementele de bază nu-și păstrează singure identitatea, în cele din urmă. Chiar și ele, prototipuri ale identității și stabilității, sfîrșesc prin a se dezintegra, în timp. Astăzi, de la radium încoace, știm bine că elementele cele grele, și nu numai ele, se descompun singure, surpînd, o dată cu natura lor specifică, orice identitate a întrupărilor materiei.

Cînd însă alteritatea pare a fi rămas singură pe scena lumii, ceva de ordinul unui paradox al materiei vine să schimbe tot tabloul. Firește, identitatea substanțelor și chiar a elementelor chimice nu rezistă alterității, e contrazisă și anulată de ea. Dar există o identitate care nu numai că nu e anulată de alteritate, ci chiar o reclamă pentru ea: e identitatea *organică*. Așa cum mișcarea triumfa asupra stării, dar sfîrșea prin a se împleti cu ea, dînd identitatea, acum alteritatea, triumfătoare asupra identității, este totuși readusă la contradictoriul ei, pe treapta cea nouă a materiei organice. Un produs chimic își pierde identitatea dacă devine altul; unul organic, în schimb, și-o pierde dacă *nu* devine neîncetat altul, dacă nu se preface statornic.

„Organismul trăiește numai în măsura în care se distruge“ s-a spus. El trebuie să devină în fiecare clipă altul, spre a putea rămîne același. Un nou plan

de existență și de afirmare a materiei stă astfel gata să iasă la iveală. De la stadiul fizical, materia trece la cel chimic, subjugînd mișcarea și silind-o să se împace cu contradictoriul ei, starea. Acum, de la treapta chimiei la cea a *organicului*, materia urcă supunînd alteritatea și silind-o să compună cu contradictoriul ei, identitatea.

Iar în istoria filozofiei se întîmplă ca în natură: așa cum anorganicul trece în organic, categoriile caracteristice anorganicului, care sînt cele ale lui Platon, trec în categoriile organicului, care sînt cele ale lui Aristotel.



**NATURA ORGANICĂ**  
(Tabloul aristotelic)

## 6. FIINȚA INDIVIDUALĂ

Cînd se ridică de la natura anorganică la cea organică, materia obține ceva de necrezut: *finitudinea*. De acum înainte ea poate rosti în puține cuvinte tot ce are de afirmat, și nespus mai mult decît afirmase pînă acum.

În sînul naturii anorganice, totul trebuia să fie finit; materia nu se putea rezuma. Stările erau infinite, mișcările nelimitate. Noutatea — lumea chimiei — apărea doar cînd mișcarea se închidea; dar elementele care se obțineau aveau numai părți limitate, atomi limitați, în ele însele fiind nelimitate. Oxigenul lumii, hidrogenul sau carbonul ei, sînt sau pot fi pretutindeni și fără determinare. La rîndul lor, substanțele pe care le dădeau aceste elemente erau doar în aparență întruchipări limitate. Ce contur determinat, ce individualitate are un strop de apă ori un val, un acid sau o sare a lumii?

Ca și mișcarea, alteritatea se închide acum, se împachetează și dă, astfel împăcată cu identitatea, o modalitate nouă a materiei. Dar obține mai mult decît obținea simpla mișcare. Cu varietatea ei infinită de forme, alteritatea ce se închide într-o identitate realizează infinitatea în finit, individualul, ființa individuală, *organismul*. E ca și un tot înăuntrul totului lumii; e o parte ieșită din condiția de parte. Abia cu ființa individuală începe lumea realităților, în locul celei a stărilor, proceselor, elementelor sau substanțelor generale. E o extraordinară cucerire (atît de rară în cosmos) a materiei, care acum nu mai are nevoie de infinitate spre a exprima alteri-

tatea ei fără de capăt, ci o poate face cu expresivitatea și viața lucrurilor finite.

Iată un bob de grâu. Ce are el în plus — s-a spus — față de un alt bob, mort, care ar fi făcut aidoma lui? Are tot felul de trimiteri către altceva, dincolo de ce este. El nu e numai ce este, cum era anorganicul. Are în el încolțirea și creșterea și împlinirea, are rodul sporit și infinita reluare de sine, pe care n-o posedau întruchipările anorganice ale materiei. Are contact intim cu restul lumii, poate intra în dialog cu lumina, căldura, apa și substanțele hrănitoare ale pământului, desfășurînd cu ajutorul lor un univers de forme ce stăteau împachetate în el. E permanent dincolo de el, și totuși nu e decît un bob de grâu.

Dar e o „substanță primă“, avea să spună Aristotel. E o existență individuală cu o realitate proprie, pe cînd celelalte — genul (aci sămînța) specia (cereală), starea (solid), elementele (carbon, hidrogen sau azot) — nu au decît realitate de ordin general, sînt substanțe secunde. De aceea și e atît de bogat, ca fiind subiect de existență. Celelalte sînt atribute, numai, căci le atribuim primelor. Iar acum pot apărea în cuget, ca firești, categoriile acelea ale lui Aristotel, pe care el le desprindea drept „ce se spune“ mai general despre lucruri; căci în fond ele sînt categorii ale realului *individual*, prin urmare categorii ale finitudinii, așa cum nu erau cele cinci platonice, nici ființa în genere, nici starea, nici mișcarea și nici identitatea ori alteritatea, categoriile anorganicului.

Un simplu fir de iarbă, un organism oricît de firav, trece, ca organism individual, prin toate aceste categorii aristotelice. El are și *cantitate* și *calitate*

și *relație* cu părțile sale sau cu lumea; este și în *spațiu* și în *timp*, avînd prin acestea o *modalitate* specifică; are și *acțiune* față de rest, dar e și în *pasivitate*, după cum, fir specific cum este, cu ceva propriu lui, afirmă și *posesiunea*. Dar toate aceste categorii exprimă în același timp și limitarea pe care a obținut-o materia; căci firul de iarbă se limitează prin mărimea și prin calitatea lui, la fel ca prin toate celelalte categorii. Ce a făcut însă cugetul, prin instituirea acestor categorii, decît să reflecte, o dată cu „ce se spune“ în general de către oameni, ceea ce manifestă în general — sau mai degrabă în particular — materia ajunsă la treapta organicului? Cu un bob de grâu și un fir de iarbă, înțelegi mai bine tot ce a voit gînditorul antic să spună, decît cu multe din comentariile vaste care s-au scris, de-a lungul veacurilor, asupra-i.

Materia a atins treapta individualului organic, așa-dar. E o noutate de așa natură, încît gîndirea filozofică tradițională n-a știut mai bine să-și exprime uimirea decît spunînd că orice organism e o „idee în act“. Închis asupra sa, fiecare organism trage totul la sine: asta îmi trebuie, asta nu. Asimilează și transformă întru sine pe altceva. Reflectînd lumea în chip activ iar nu pasiv ca formele de pînă acum ale materiei, organismul se preface întruna, fără a-și pierde identitatea, așa cum o idee ia nenumărate concretizări, rămînînd ceea ce este.

Și nu numai cugetul întîrzie cu uimire în fața organismului. Materia însăși își suspendă, parcă, inventivitatea ei în anorganic, concentrîndu-și-o asupra organicului. Din clipa cînd a apărut pe lume natura organică, ai impresia că natura cealaltă, anorganică, a rămas staționară. Materia nu a mai creat elemente

chimice și substanțe noi — de parcă totul ar fi fost de-ajuns, sau planul anorganic n-ar mai fi interesat, — în timp ce organisme noi au apărut întruna. Virtuțile materiei s-au adunat toate aci, și de unde la început anorganicul copleșea, cu masivitatea sa, firavele apariții organice, raportul începe tot mai mult să se schimbe. Organismul invadează anorganicul, îl roade, pătrunde în el, lăsându-și și zăcămintele sale de cărbune, petrol și atâtea alte urme, pentru ca să sfârșească prin a-l primejdui de-a binelea, cu exponentul său cel mai autorizat, omul, care, creație fiind a naturii, transformă el natura, acum. Un lucru e sigur, oricum: că din clipa când apare ființa individuală, sau chiar întâia concentrare organică, un colț de univers, ce-și spune singur Terra, a intrat într-un organizat delir.

Și totuși, cât de firavă este ființa individuală odată ivită, cât de greu răzbate ea prin limitările ei, care sînt și contradictorii pe deasupra — cantitate și calitate, timp și spațiu, acțiune și pasivitate, modalitate proprie și relație cu lumea — o vede cugetul abia acum, cînd prinde în oglinda sa întîiul fir de iarbă crescut în sînul firii.

## 7. CANTITATE (CIT?)

Înainte de toate, ființa individuală e limitată ca avînd: mărime.

Abia acum, la această treaptă a materiei, apare mărimea. Azotul și silicații din univers nu spuneau nimic despre mărime, pe cînd un fir de iarbă, un

bob de grîu sau un arbore, au o măsură a lor. Gîndirea celor vechi a fost, iarăși, atît de surprinsă și de acest aspect încît a încercat să vadă un număr, la un moment dat, în orice realitate. Pentru pitagoreici, plantele, vietățile și astrele, pe care ei le socoteau însuflețite, aveau fiecare un „număr constitutiv“. Firește, ideea lor de număr era elaborată, ca exprimînd o lege interioară ce ar guverna realitățile organice, o dată cu celelalte, nu simpla lor măsură exterioară. Dar pînă și ei trebuie să fi pornit de aci, de la realitățile determinate exterior, înțelegînd că măsura exterioară, în fapăturile organice, e expresia unei măsuri lăuntrice.

Ceea ce izbește, acum, e mărimea *în concret*, cu o altă aritmetică și geometrie decît cele formale. De aceea Aristotel, reflectînd aci stadiul organic din dezvoltarea neînteruptă și urcătoare a materiei, va numi categoria sa, nu „cantitate“, ci „cît de mult“, cîtîme, la fel cum va spune: ce fel? față de ce? unde? cînd? pentru celelalte categorii. Atunci, gîndirea trebuie să se lepede o clipă de formulele ei savante și să încerce a se cufunda în sensurile originare ale marelui și micului.

Căci mărimea există dinainte de număr, ca un mod hotărîtor în faptul de a fi sau de a nu fi al organismului. Dacă e prea mare, organismul nu rezistă, dacă e prea mic e copleșit. Dacă are parte de prea multă lumină, prea puțină căldură, de un exces de un fel ori altul, făptura piere. Ființa organică pune în joc, prin urmare, o cantitate mai intimă, una a existentului, unde apar determinări concrete, ca: prea mult, prea puțin, în creștere, în scădere, variabil, constant, disparent, nimic.

Ce greu i-a fost gîndirii celei învățate să conceapă mărimea variabilă, sau pe cea disparentă, sau numărul zero; pe acesta Europeanii au trebuit să-l împrumute de la arabi, care-l aveau la rîndul lor de la indieni. Făptura organică, însă, operează de la început cu numărul zero. În puținătatea ei, se deschide către spațiul înconjurător, unde va întîlni ori nu aceea ce caută. Ea însăși măsurată cu mărime, măsoară ce întilnește împrejur, întinde polipii cantității, prinde în ei numai *cît* ii trebuie, și ființează. Aprecierea mărimii se face de la început, ca o reacție elementar cîntăritoare a organismului.

Iar cîntarul organismului nou ivit nu știe încă nimic de egalitate. Din nou grecii erau mai aproape de sensurile originare, cînd vorbeau despre funcția balanței de a cîntări ce e inegal, iar nu ce e egal. Căci balanța poate arăta și care din două lucruri atîrnă mai greu, în loc să arate, ca la moderni, cît anume atîrnă un singur lucru. Iar primul fel de a cîntări interesează viul.

De aceea, „mai mare“ și „mai mic“ vin aci înaintea lui mare și mic, sau prea mult și prea puțin înaintea lui mult și puțin. Și tot de aceea — ca fiind prea des științe ale egalului — matematicile noastre nu captează lumea permanentei inegalități. Egalitatea e doar un caz al inegalității, unul la care ființa individuală nu se oprește, deoarece nu atît cumpăna, echilibrul, fixarea îi sînt totul, cît creșterea. Mișcarea ține, în fond, de inegalitate, iar făptura organică este mișcarea însăși.

Lasă oare mișcarea în vigoare matematica aceasta originară a organismului? Nu numai că o lasă, dar o duce mai departe, trecînd-o, din stadiul cîntării mărimilor inegale, în cel al operării cu ele. Căci

acum vin operațiile. Ai crede, întocmai ca în știința mai tîrzie a cantității, că întîia operație a organismului e ceva de ordinul adunării: firele de iarbă s-ar strînge laolaltă și s-ar susține reciproc, acoperind un cîmp; iar arborii și-ar da puteri sporite, strîngîndu-se în păduri. Ar apărea astfel colectivul, cu tot ce înseamnă el ca prefigurare a adunării. Dar organismul pune în joc mai degrabă ceva de ordinul ridicării la putere. Diviziunea celulară, creșterea, simpla înmulțire sugerează, toate, altceva decît adunarea, sau chiar decît operația înmulțirii. E ridicarea la putere, cu creșterea ei impetuoasă. Chiar colectivul e mai mult decît o adunare: un cîmp de iarbă nu e suma firelor de iarbă; ci firul la o putere superioară. Ființa organică are nevoie de asemenea potențări, căci a apărut singuratică, în imensitatea agresivă a anorganicului. Ea are de purtat un război împotriva întregii lumi, anorganice și chiar organice, astfel că matematica ei intimă trebuie să-i calculeze, cu un apreciable coeficient de siguranță, supraviețuirea în lume.

Pe toate acestea le reflectă gîndirea, atunci cînd consideră materia ajunsă la treapta organicului. O surprinde, acum, să vadă că nu anorganicul, ci *organicul i-a deschis cartea matematicilor*; că, dacă primul i-a pus în față legile fizicii și ale chimiei, abia treapta organicului i-a adus cantitatea și presimțirea unei științe a cantității. În definitiv, matematicile nu fac decît să se *aplice* la lumea fizicii și a chimiei, pe care le simplifică încă, dincolo de simplitatea lor inițială, în timp ce, în lumea organicului, matematicile sînt incorporate de-a dreptul și în act.

Gîndirea ar putea fi ispitită, atunci, să se mire că geometrii și calculatorii nu s-au aplecat mai atent asupra lumii organicului, de vreme ce ei găsesc acolo sugestii pentru o matematică nouă, una a inegalului și a ridicării la putere. Dar, cînd ea se întoarce efectiv asupra acestei lumi a organicului, tot ce era cantitate a dispărut. Mărimea proprie, mărimea celorlalte fapte și realități dimprejur, multul, puținul, plinul, golul și toate celelalte, — nu sînt ele calități?

## 8. CALITATE (CE FEL?)

Cantitatea s-a metamorfozat în calitate. Prin propria ei acumulare, cantitatea se transfigurează și lasă loc calității. Este una din cele mai subtile manevre ale materiei, în neîncetata transformare. Matematicienii pot rămîne de o parte, dacă nu au știut la timp să dea socoteală de cantitatea din concret, căci organismele începutului s-au dezvoltat, au prins să se diferențieze tot mai mult și, îngropînd în adîncul lor originarele determinări cantitative, scot la iveală altceva, noutatea și specificul *calității* lor.

Chiar și citimile de la început apar acum drept calități. A spune că un lucru e mare ori mic înseamnă efectiv a-i indica o calitate. Multul și puținul sînt mai degrabă belșug și sărăcie decît cantități propriu-zise. Pe de altă parte, simplul fapt că se naște o opoziție sau o polaritate, de la un moment dat, pe o scară numerică (sus și jos) arată că s-a alunecat de la cantitate la o tablă de valori calitative.

Iar majoritatea calităților se opun așa între ele, ca stînd pe o scară numerică. Și e ceva izbitor pentru gîndire să vadă, acum, ce multe dintre calități poartă în ele cenușa cantității. Chiar sau tocmai calitățile mai intime legate de existența subiectului organic sînt așa: ce-i e bun și ce-i e rău, prielnicul și neprielnicul, înseamnă pur și simplu ceea ce sporește sau ceea ce micșorează capacitatea existențială a subiectului; cu atît mai mult vor fi transfigurări ale cantitativului calitățile exterioare de cald și rece, uscat și umed, des și rar, ușor și greu, o dată cu atîtea altele. Chiar în afara calităților prin opoziție pe o scară numerică, simplele calități înregistrate de sensibilitate: sunetele, culorile, mirosurile, gusturile, toate sînt posibile și ele numai în anumite limite cantitative.

Și totuși, cantitatea nu mai este. O modalitate nouă și-a făcut apariția, calitatea. Ființa individuală o incorporează acum distinct, încă dinainte de apariția sensibilității, pe treapta cea mai de jos a lumii vegetale. Căci orice faptură organică este calitate și nu e decît un pachet de calități. Ea reprezintă un fel specific de a fi, diferențiindu-se și îmbogățindu-se statornic, pe linia acestei structuri calitative proprii. Dacă vreo „plantă originară“ a putut da toată varietatea lumii vegetale, e pentru că s-a diversificat, dezvoltînd și transmițînd alte și alte însușiri, care aveau pînă la urmă să spargă tiparele genului de început.

Tocmai aci stă limitarea cea nouă a ființei organice, în faptul că ea e calitativ distinctă de altele. Ființa organică era la început limitată prin cantitatea ei, acum se dovedește limitată prin calitate. Elementele ca și substanțele chimice aveau de asemenea „calități“, dar era vorba de proprietăți *generale*, în-

mănunchiate diferit între ele. Ființa organică însă individualizează totul. Un fir de iarbă are o formă a sa, care nu mai corespunde nici unei forme de ordin general; așa cum își face o culoare a sa, inedită în lume ca și existența sa. În planul organicului, calitatea tinde să nu mai aibă nume, devenind tocmai ceva de nenumit. Acest lucru își are „calitatea lui”; și, spunînd aci calitate, vrei să indici tocmai unicitatea. Cantitatea avea tot timpul un nume: era numărul, sau, în lipsa unei numărători distincte, numele acestei numărători indistincte, de a fi un lucru mare, mic, crescător, descrescător. Calitatea însă prin care „califici” lucrurile este, la limită, incalificabilul: ceea ce face ca un lucru să fie ce este.

Cu ființa organică apare deci calitatea în ireducibilul ei. Lucrurile sînt ceea ce sînt, în singurătatea lor cosmică. Materia a trecut de la universal la particular, ar spune Hegel (dar e departe încă de „individualul” adevărat, aci de om, prin care universalul va fi regăsit). Se particularizează în tot felul de întrupări organice închise, oarbe, în toate buruienile și toți arborii, fiecare cu natura, sau măcar destinul lui specific. Într-un sens, fiecare a rupt relațiile cu restul lumii. Nu se mai poate combina cu alte fapte, ca substanțele chimice între ele (pînă ce va veni omul să aducă altoiul), ci, prin confruntare cu altele, organismele se distrug. Iar acum, ca o culme a însingurării, fiecare faptură organică își are sistemul ei de reproducere, pentru lumea închisă a speciei ei. Trestia știe numai de trestie și stejarul numai de stejar. Cu sexuarea, unde se pierde orice urmă de acumulare cantitativă, calitatea va închide definitiv faptele individuale în ele însele,

sau în specia lor, reușind să populeze lumea cu ființe singurate.

Într-o asemenea lume, în care nimeni nu pare să aibă relație cu nimeni, stă gata să apară tocmai *relația*.

## 9. RELAȚIE (FAȚĂ DE CE?)

Dacă gîndul alterității nu era satisfăcut cu cele nici 100 elemente din tabloul lui Mendeleev, acum are motive de satisfacție, cu varietatea fapturilor din tabloul naturii organice. Peste tot alte creaturi și probabil îndărătul lor multe alte încercări de a se impune în existență. Calitatea, devenită un aspect de autonomie a lucrurilor, face ca fiecare din ele să fie ce este și să fie așa în felul său. Faptele nu mai amintesc, acum, de nici o origine comună. Materia a reușit atît de bine să se rezume sau să se concentreze, încît reușita riscă să se prefacă într-o înfundătură, tocmai prin excesul formelor de existență ivite. Pînă la apariția omului, întreg universul acesta, de plante și apoi de animale, apare ca un nou haos. Și totuși de pe acum, fără nici un zvon încă de ivire a omului, relațiile ființează și operează în univers.

E adevărat, natura s-a dezbinat în feluri de a fi ca și ireductibile, dar n-a înghețat în ele. Fiecare, firul de iarbă ca și arborele, au o dezvoltare, iar de aci va veni noul. În cadrul dezvoltării lor, ființele organice se așază în anumite raporturi față de ele însele, iar făcînd așa, vor intra în „relații” cu lumea.

Restul reapare deci; cantitatea va reapărea; matematicienii înșiși pot să reapară.

Într-adevăr, între o treaptă a ființei în dezvoltare și alta e un raport. Între stadiul de ghindă al stejarului și cel de arbore împlinit, e un raport, unul de creștere. Creșterea stejarului este a lui, *dar raportul nu mai e al lui*. Creșterea ține de calitatea stejarului și deci de ceea ce are el mai propriu; raportul de creștere, însă, e același cu cel al altui arbore. În măsura în care e privit doar drept ceva abstract, raportul ar exista pentru un ochi străin. Dar este raportul numai ceva abstract? Nu are el și o viață reală, din care tocmai că a fost desprins sensul său abstract? Acest lucru îți poate apărea acum: un sens concret al raportului, precum și apropierea pe care o poate face el între lucruri diferite, ce totuși încorporează aceleași raporturi.

Între firul de iarbă și arbore se creează relații, pe baza *acelorași* așteptări și nevoi. Atît în unul cît și în celălalt „raportul“ dintre un moment și altul al dezvoltării exprimă o așteptare, o nevoie organică, un dezechilibru. Așa cum 3 se raportează la 6 ca jumătatea lui, se raportează și ființa în creștere la cea crescută. Are nevoie să crească. Atît firul de iarbă cît și arborele au nevoie de ploaie: și unul și altul, laolaltă cu flora înconjurătoare, vor sfîrși prin a atrage ploaia. Firește, există zone de verdeață pentru că plouă; și totuși, pînă la urmă va fi și invers, plouă pentru că există zone de verdeață, pentru că subiectele organice, prin raportul și nevoia lor lăuntrică, s-au așezat în anumite relații și exercită laolaltă o anumită atracție. Raportul cu sine creează, într-un fel, relația cu altul.

Să lăsăm un moment să apară matematicianul. Ce impresionantă e ideea aceasta de raport: jumătate din științele exacte se sprijină pe raport și proporție. Raportul e modul suveran al gîndirii de a exprima în chip cantitativ calitatea. În primul rînd, raportul lucrului față de el ori de altul dă *măsura*. În al doilea rînd, proporționalitatea (cu cît a crescut o parte, cu atît a crescut și alta) exprimă *identitatea* mișcătoare a unui lucru. În sfîrșit, tot proporția dă *asemănarea* între lucruri diferite. Dar: măsura, identitatea, asemănarea, reprezintă din plin aspectul calitativ al lucrurilor, exprimat acum cantitativ. Cantitatea, izgonită din lume de calitate, se reface la nivelul acesteia, ridicîndu-se la o treaptă superioară, ca raport.

Iar raportul dă acum posibilitatea unor relații noi între lucruri. Întocmai cum numere total diferite, ca 6 și 10, 3 și 5, pot fi puse în relații prin rapoartele lor, la fel în planul concretului, realități total diferite intră în relații neașteptate, vădindu-și corespondența, pe baza ideii de raport și proporție. Pe unele din aceste relații le instituie din afară gîndirea științifică, ba chiar și cea de rînd (cite „analogii“ nu facem, fără să ne dăm seama că folosim raportul și proporția), aducînd astfel un început de rigoare în planul calitativului; dar alte relații se creează ele singure, așa cum o arată arborii și buruienile, dobitoacele și popoarele. Nevoile materiale ale tuturor acestora, existența lor reală, adversitățile ce întîmpină, ca și tensiunea lor lăuntrică, — toate expresie a *raportului viu* în care trebuie să se așeze pentru a viețui și supraviețui, — le vor crea relații, la fel de definiatorii pentru ele ca și felul lor de a fi, ca natura lor calitativă, ba vor sfîrși prin a face ca tocmai relațiile



lor să reprezinte adevărul lor mai adânc, în locul simplei și însinguratei lor afirmări calitative.

Ceva de natura aceasta are loc în matematici, care încă o dată se vădesc a reflecta realul, chiar și în subtilitățile lor. Atunci când cantitatea apare pe o treaptă superioară, ca raport, a cărui expresie este un număr fracționar, matematicianul va descoperi că, în fond, nu șirul natural al numerelor (1, 2, 3... n) este cel care trebuie gândit întâi; ci numărul fracționar este, sub raport logic, mai originar decât cel din șirul natural, care e un simplu caz particular al lui. Numărul cel nou, al raportului, a venit să creeze între numere relații mai adevărate decât cele „naturale“.

Dar e ceea ce se petrece în natură, cu firele de iarbă și cu arborii. Relațiile lor de existență importă. Relația spațială, de pildă, e mai adevărată decât făpturile acestea organice: ea devine adevărul lor mai adânc. *Locul* e cel ce are adevăr, relația e cea care există, pe când termenii ei pot fi schimbați. Materia își exprimă realitatea ei prin spațiu, înainte de a și-o exprima prin anumite lucruri în spațiu. La fel, timpul materiei e cel adevărat, în așteptarea ca lucrurile în timp să fie adevărate; timpul concret al firii, vremea. Înainte ca bobul de grâu să-și caute vremea bună, vremea e vreme și în sinul ei pot fi sau nu făpturi care să se lase împlinite prin ea.

Dacă e adevărat că oamenii sînt expresia relațiilor de producție ale societății lor, este cu atât mai adevărat că întruchipările organicului sînt expresia relațiilor lor de existență.

## 10. SPAȚIU (UNDE?)

Unde sînt? E primul adevăr pentru natura organică, de la cea mai de jos pînă la cea mai de sus treaptă a ei. Spațiul și timpul, ca suport real pentru făpturile organice, vin să le scoată pe acestea din individualizarea în care păreau că se pierd, o dată cu împlinirea lor calitativă, și să le dea un adevăr mai adânc. Căci înainte de a fi abstracțiuni ale gîndirii cunoscătoare, spațiul și timpul sînt ceva concret, loc anumit și timp anumit, prin care se determină, cu aci-ul și acum-ul lor, făpturile.

La întrebarea: pe ce lume mă aflu? materia ajunsă la treapta organicului dă, la început, un răspuns în același timp vast și îngust: pe pămînt, pe globul acesta anumit al cosmosului. Hegel avea să-l numească Marele Individ, gîndindu-se că pămîntul nu îngăduie să se ivească, în sinul lui, decât o anumită floră și o anumită faună. Cu natura anorganică, însă nu se întîmplă la fel. Realitățile și procesele pe care le puneau în joc fizica și chimia nu erau legate neapărat de un spațiu, nici de un timp anumit, ele putîndu-se ivi oriunde și oricînd. La natura organică, în schimb, specificul calitativ — pe care lucrurile l-au depășit, sau care a devenit ca și disparent, odată ele intrate în relație — a trecut asupra relației însăși: pămîntul e ceva anumit.

În mare sau în mic, spațiul existenței e întotdeauna unul anumit. Firește, e vorba de o primă expresie a spațiului, de cel concret, concrecut lumii organice; el se va lărgi, omogeniza și rarefia. Dar acest spațiu concret e cel care apare (chiar la nivelul globului), la treapta de dezvoltare atinsă prin orga-

nic, iar de vreme ce abia organicul pune în joc spațialitatea, așa cum abia el aducea ordinea cantității și calității, *asemenea* imagini spațiale se vor reflecta acum în gândire și de la ele va trebui să înceapă elaborarea ideii de spațiu.

De altfel vastitatea, specifică încă, a Marelui Individ, pământul, reprezintă o imagine spațială doar exterioară pentru făptura organică. Din perspectiva acesteia, spațiul este mai degrabă locul *propriu* pe globul pământesc, un loc sortit de fiecare dată să fie centru al lumii. Orice făptură trăiește spațiul drept centru. Când se spune că spațiul este „ordinea de coexistență a lucrurilor“, așa cum timpul este ordinea lor de succesiune, se vorbește pentru matematicieni și fizicieni. Pentru făpturile organice, spațiul este loc anume, centrat de ele. Mai degrabă are sens aci definiția spațiului ca o sferă, al cărei centru e pretutindeni și circumferința nicăieri; căci așa se reflectă spațiul în organic, drept centri spațiali. Dacă spațiul e mai adevărat decât ființa organică individuală, e tocmai pentru că o adevărește pe ea drept centru, nu pentru că ar îngloba-o în neutralitatea și indiferența sa. Calitatea a suprimat cantitatea, dar aceasta a reapărut ca relație; la rîndul ei, acum, relația a suprimat calitatea, dar o lasă, ba chiar o face să reapară pe o treaptă superioară, ca loc propriu, centru.

Orice plantă este un centru spațial al lumii și stă bine înfiptă, cu rădăcinile ei, ca să nu piardă, parcă, poziția ei centrală. De ce s-ar deplasa? Ea nu e descentrată, cum va fi viețuitorul și, mai târziu, aleasa ființă umană. Te uiți la aceasta din urmă, cum se împleticește umblînd încoace și încolo, cum nu-și găsește „locul“, și o consideri, din perspectiva ve-

getalului, cu compătimire. Oamenii au încercat, uneori, să regăsească fericirea spațială a plantei, persuadîndu-se că locul pe care-l aleg ei pentru a construi capitala lor, Babilonul de pildă, este centrul universului. Dar minciuna oamenilor este adevărul plantei. Tot ce-i este dat acesteia se concentrează în jurul ei și se petrece în vederea ei, relațiile cu restul lumii fiind astfel riguros centralizate. Dacă există o realitate spațială efectivă, atunci nu poate fi decât a ființei individuale, ce are tăria să tragă înspre ea restul lumii.

Numai că, restul acesta se determină. Centrul spațial nu rămîne în punctualitatea lui, ci implică el singur un *cîmp* spațial, ale cărui linii de forță desfășoară aria de existență a plantei. Acum „unde“ nu va mai sta singur: de unde? pînă unde? pe unde? îl vor însoți și întregi, aducînd diferențieri spațiale, caracteristice cîmpului. Spațiul concret nu e omogen, e eterogenitate, din plin.

Înăuntrul acestui cîmp, sînt alte concrețiuni ale materiei, ale căror titluri de realitate reprezintă, din perspectiva plantei centrale, tot atitea atribute ale ei, slujitorii mai apropiați sau mai depărtați ai cauzei ei: unul o adăpostește de vînt, altul de surparea pământului din jur. — Numai că, din clipa cînd îți aservești lumea, ea te aservește. Centrul spațial se multiplică, devenind centri spațiali, cîmpul sfîrșește prin a fi prins în alte cîmpuri, iar în locul celor două modalități ale spațiului concret, centru și cîmp, gândirea ce reflectă existența organicului se vede autorizată să desprindă o a treia modalitate, orizontul, care să înglobeze în cîmpul ei cîmpurile. În măsura în care orizontul, oricît de vast, are un

centru încă, în speță tocmai ființa de la început, el e o ultimă formă de spațiu concret.

Centru spațial, cîmp spațial, orizont spațial, apoi spațiu — o adevărată lecție de abstractizare logică, de la individual la general. Lumea realului organic incorporează direct procesele logice, pe care gîndirea crede a le fi desfășurat singură. Acum, ajunsă la orizont spațial, gîndirea mai păstrează o clipă, înainte de a se cufunda în oceanul abstracțiunilor, un sens viu, cu orizontul acesta centrat încă. Un singur demers însă, părăsirea locului central, devenit tot mai disparent, — și tabloul se schimbă. Spațiul pierde dintr-o dată orice eterogeneitate și devine uniform, indiferent și inert, cu adevărat loc al relațiilor de coexistență pură și simplă, cimitir bine ordonat al realului. Totul e în spațiu și se pulverizează în spațiu.

Împotriva acestui spațiu inert se va ridica acum timpul. Cum poate pretinde un asemenea spațiu să fie adevărul mai adînc al ființei individuale? Dar el nu exprimă decît relațiile *exterioare*, nesemnificative, dintre lucruri. Timpul singur e cel care dă socoteală de intimitatea lucrurilor, în timp și prin timp se împlinesc toate. Dacă e ceva care deosebește făptura organică de materia anorganică, atunci nu o fac cantitatea sau calitatea, nici spațiul, oricît ar apărea ele doar o dată cu ivirea organicului, ci timpul, ca lege lăuntrică a existenței lui. Iar așa cum mișcarea s-a ridicat împotriva stării, alteritatea împotriva identității, calitatea împotriva cantității, tot astfel și cu atît mai mult trebuie s-o facă timpul, împotriva unui spațiu inert ca starea, omogen ca identitatea și nesemnificativ, ca o numărătoare ce nu se mai curmă.

## 11. TIMP (CIND?)

Grecii vechi își închipuiau zei cărora le plăcea să se degradeze, trăind întocmai oamenilor. Poate că reflectau, în felul acesta, jocul materiei veșnice, de a pune pe lume realități cu un timp al lor, străin de orice veșnicie.

Pînă acum, prefacerile nu aduceau timpul și nici măcar nu obligau gîndirea să le închipuie în timp, căci păreau să se poată reface oricînd, așadar aveau un „totdeauna“ în ele. Cu fapăturile organice însă apare un fel de a fi ca timp, prin timp și în timp.

Orice făptură își are „ceasul“ ei, ca un prilej favorabil ivirii ei pe lume. Timpul favorabil este unul anumit, de la făptură la făptură — kairoticul i s-a mai spus uneori, după limba greacă, — iar gîndirea omului va căuta cu atîta stăruință să identifice un asemenea timp de apariție, în ce privește omul în-suși, încît va rătăci cu privirea printre constelații și zodiacuri, făcînd, în lipsă de ceva mai bun, astrologie. Cînd apare pe lume? e ceva hotărîtor pentru o ființă.

Dar timpul favorabil apariției, kairoticul, nu e decît o față a timpului propriu. Un timp mai cuprinzător și mai adînc, implicat de ființa individuală, unul care în fapt lărgeste și învăluie pe cel dintîi, va fi timpul organic, al creșterii și împlinirii. Din nou, fiecare făptură își are timpul ei, ca o măsură lăuntrică, de la care nu se poate abate. Sămînța poartă în ea timpul de rodire, iar colțul abia ieșit, timpul lui de creștere. Cu fiecare clipă procesul de creștere se desfășoară sigur, creînd în sînul făpturii rapor-

tul de așteptare și deschidere activă, dezechilibrul ei fecund.

Timpul se structurează acum, la fel cum făcea și spațiul concret, dînd un prezent, un trecut și un viitor, sau concret, un cînd, de cînd, pînă cînd. Prezentul preia asupra sa centralitatea spațiului concret: în el se trag și din el pleacă toate firele existentului. Există un prezent al trecutului, a ceea ce s-a păstrat de-a lungul dezvoltării, ca și un prezent al viitorului, deschiderea către ceea ce sta să vină. Dar cînd prezentul încearcă astfel să afirme „acum“-ul său drept singura dimensiune a timpului, trecutul vine să arate că, în realitate, prezentul nu e decît marginea atinsă de el, de trecut; iar viitorul vine să le tragă înspire sine și să le preia pe amîndouă, trecut și prezent, în adevărul său, ce pare a fi însuși adevărul ființei organice, permanent dincolo de ea, cum este, și neîncetat definită prin capătul ei de drum.

Căci învăluind, la rîndul său, timpul creșterii și împlinirii, un nou timp, cel de existență limitată, vine să se desfășoare la fel de sigur și el. O ființă organică se stinge în chip necesar, iar extincțiunea își are timpul ei, prescris ca și cel al creșterii. Abia cu timpul morții apare vădit ceea ce, în fapt, era caracteristic oricărui timp: necesitatea. Nimic n-o implicase acum, nici starea sau mișcarea, nici cantitatea, calitatea sau spațiul. Timpul singur aduce zvonul necesității, la început ca necesitate a morții inexorabile, apoi ca necesitate a desfășurării ireversibile pentru orice altă formă temporală, în primul rînd a creșterii și împlinirii. Cele trei timpuri dau astfel, cu necesitatea lor, încă un sens propriu organicului.

Ele nu sînt însă totul și necesitatea nu se încheie cu ele; alte două forme de timp apar, cu necesitatea lor, ca să întregască tabloul. Există, ca o ultimă formă de timp anumit, în pragul celui ce va fi timp universal, un vast cadru temporal, „vremea“, integrînd primele trei timpuri. Timpul kairoticului, timpul creșterii și împlinirii, ca și timpul existenței limitate, sînt toate prinse în plasa vremii. „Nu i-a venit vremea“, spune vorbirea; „e vremea lui“; „i-a trecut vremea“. Astfel vremea poate fi numele formei temporale în care se leagă laolaltă și se desfășoară realitățile organice. La oameni, timpul acesta va fi al destinului, care își dezvoltă din plin necesitatea. La fire, e necesitate încă.

Dincolo de toate, ca un al cincilea timp, ce măsoară cu o indiferență de pendul totul, curge timpul cosmic, timp al rotațiilor și ritmicei succesiunii de zile și nopți, sau al oricăror forme de periodicitate. S-ar spune că timpul s-a desprins acum de organic; dar chiar și așa, ca timp cosmic, el încă rămîne solidar și cu ființa organică, fiind ritm fundamental de existență.

Lumea anorganică ea însăși stă sub timpul cosmic. Într-un sens, ea pare a avea și un fel de timp al nașterii și morții, așa cum știm astăzi că se formează, subsistă și apoi se dezintegrează elementele, fiecare în „timpul“ lor. Numai că, spre deosebire de anorganic, organicul încorporează întîm toate timpurile și păstrează, în orice caz, pentru el timpul creșterii și împlinirii, miez al temporalității concrete, pe care-l pune în slujba născocirii sale cu totul specifice: procreația. Uranium-ul nu naște alt uranium. Ființa individuală, însă, reacționează în fața finitudinii. De la început sub semnul finitudinii, ea totuși

arată, în fel și chip, că nu înțeleg să piardă dreptul la infinitate. Procreția este răspunsul ei la finitudinea timpului sub care trăiește și se stinge ea. Tocmai pentru că e în timp ea procreează, definindu-se astfel nu numai prin timp, ci și împotriva timpului. Dacă o părăsești, te găsești poate în primejdia de a nu mai înțelege timpul, sau de a cădea peste un timp cadru gol, așa cum, în clipa cînd părăseai orice urmă de centru spațial, spațiul devenea omogen și vid absolut.

Și totuși, deși timpul se lărgeste tot mai mult, ca și spațiul, învăluind întreaga făptură vie și materie moartă, el însuși nu devine niciodată inert. Ceea ce îl face să nu înghețe, e mai puțin solidaritatea lui cu organicul, oricît de expresiv ar fi acesta pentru temporalitate. Îl menține, în natura lui eterogenă, tocmai solidaritatea lui cu spațiul. Timpul gîndit pînă la capăt se împacă într-adevăr cu spațiul, diversificîndu-se după acesta. La orice nivel, chiar atunci cînd se exprimă prin orologiul cosmic, timpul poartă în el și trece făpturilor din el culoarea locului. Există — ne spune știința — un alt ritm temporal, un alt tempo de existență, dacă se poate vorbi astfel, pe lună sau pe planete, decît pe pămînt, așa cum omul o va înregistra mai bine în curînd. E un alt timp aci decît acolo, curge altfel timpul fiecărui loc. La fel cum se spune, în teoria relativității, că spațiul este în funcție de timp (respectiv de viteza deplasării), timpul este, la rîndul lui, în funcție de spațiu.

Dar ce nu o arată? În chip modest, planta va dovedi același lucru: că timpul și spațiul sînt înfrățite și că abia amîndouă la un loc îi dau așezarea în lume, poziția, modalitatea.

## 12. MODALITATE (CUM?)

În vorbirea omului se rostește adesea, sub un chip cît se poate de nevinovat, o fărîmă din adevărul adînc al lumii materiale, după care timpul se leagă de spațiu și se schimbă potrivit cu spațiul. Omul își spune uneori: dacă aș fi în altă parte (în alt loc), timpul s-ar scurge într-altfel. Sau: în alt loc aș fi avut alte condiții de viață (respectiv relații de viață, timp). Omul religios a spus în toate felurile același lucru — hipostazîndu-l însă — atunci cînd a vorbit de ceruri, adică de alte locuri, pentru zeitățile lui; după cum a năzuit statornic către un alt loc, unul paradisiac, tocmai pentru că „altundeva“ i se păreau de închipuit un alt timp și o viață veșnică. În ziua cînd omul va ști, riguros experimental, că în altă parte a cosmosului, pe un astru artificial ori natural, se poate trăi sub un alt timp, cu alte dimensiuni temporale, atunci el se va clătina în adîncul temporalității proprii, în adevărul intim ființei sale — și va încerca poate, întocmai plantei, dar cu mai mult succes, să-și părăsească timpul și să caute, cu o altă modalitate de viață, alt timp.

Într-adevăr, temele acestea vaste, ale spațiului și timpului, sînt nu numai obiect al fizicii și matematicii, dar și experiențe ale omului de rînd, ba chiar sensuri de viață pentru umila plantă. Ființa organică elementară s-a definit ca o limitare ce, rînd pe rînd, ținea de cantitate, calitate, relație, spațiu, timp. Toate aceste limitări sînt active în ființa organică — timpul și spațiul în primul rînd; într-atît de intim active, încît sfîrșesc prin a-i da chipul. S-a spus despre oameni că-și fac, în timp, propriul lor

chip, propria lor mască, prin felul de viață pe care-l aleg, adică prin felul cum înțeleg să fie și să nu fie. Nici un om după 40 de ani nu are voie să fie urît. Tot astfel, acum, cele cinci feluri de a fi în timp ale organicului îi dau așezarea, poziția și deci comportarea în sinul lumii. Asupra acestei așezări nu se mai poate reveni: timpul care a hotărît de ea este ireversibil. Ceea ce rămîne din *timp* e traiectoria și așezarea în *spațiu* a lucrului. Ce poziție are? din ce unghi a înfruntat lumea? Cum s-a așezat față de ea? Sînt întrebări ce definesc o nouă categorie a gîndirii, modalitatea, ce e totdeodată o categorie a realului.

Aristotel nu spune „modalitate“, cînd amintește de această categorie: el spune „cum“-ul lucrului. Cum oare stă ceva: culcat? în picioare? Dacă nu te gîndești la natură și la treptele urcătoare ale materiei, ci iei lucrurile din cărți numai, îți spui că o asemenea idee generală nu e dintre cele mai adînci: poziția, așezarea unui lucru nici n-ar fi o perspectivă (o categorie) originară; ar părea să țină de spațiu. Dar cît de adînc merge acest „cum“ al lucrurilor, cu aspectele lui, inferioare în aparență, de culcat sau în picioare, o vezi dacă te întorci, pentru o ultimă dată, către buruienile și ierburile firii.

Cum e așezată lumea vegetală? Evul mediu, cu naivitatea sa științifică, spunea — după Aristotel — un lucru straniu: că, deși planta are o poziție verticală ca și omul, ea e în realitate răsturnată, ca stînd cu capul, cu gura, cu rădăcinile prin care își soarbe hrana, în pămînt. Animalul îi va corecta așezarea, pe orizontală, iar omul abia o va desăvîrși, pe verticală. Dar încă mai mult decît felul cum este așezată planta, interesează ce *devine* așezarea ei; nu atît

poziția dată, cît cea dobîndită. Astfel, în fixitatea ei, planta își face, în timp, o așezare specifică, desfășurînd dintru început o admirabilă simetrie în spațiu, ca o modalitate privilegiată a organismului.

Simetria e prima formă de regularitate spațială a viului, un echilibru în dezechilibrul creșterii capricioase: simetria firului, a frunzei. Modalitatea aceasta a simetriei o va reține materia, și o va folosi din plin pe treptele ce urmează. Dar, dacă simetria reprezintă un principiu de ordine, ea este în același timp un izvor de nouă și superioară iraționalitate; căci prin simetrie își face loc în lume — dinainte de a veni oglindirea în luciul apelor — marea deosebire dintre drept și stîng. Există oare în spațiu un sens absolut sau numai unul relativ pentru o astfel de împărțire în drept și stîng? s-au întreat azi fiziicienii, cum se întreba Kant despre incongruența mîinilor.

Planta nu se întreabă, ci instituie lucrurile. Și nu le instituie întotdeauna obiectiv, cu imparțialitatea formelor simetrice, ci — după faza aceasta de început a simetriei — ea trece la afirmările unilaterale și la opțiunile vieții. În speță, planta alege pentru ea un drum în care stîngul sau dreptul primează, atunci cînd, de pildă, crește în spirală sau se încolăcește, desfășurîndu-se; căci torsiunea poate fi sau spre dreapta sau spre stînga. Ceva ireductibil apare astfel în așezarea și comportările ei, ceva care nu mai înseamnă doar spațiu, ci ca și o urmă a timpului ireversibil în spațiu.

Dar tot acum și tot pe căile acestea, întortochiate la propriu, începe ceva care anticipează mobilitatea: înaintarea pură și simplă. Din nevoia de a ocupa

cît mai mult spațiu, înaintînd cît mai puțin, sau din condițiile vegetabilității ei poate, planta se tirăște, urcă și înaintează înșurubindu-se în spațiu. S-a spus că mișcarea aceasta răsucită, elicoidală, e cea originară în sînul vieții, iar nu mișcarea în linia dreaptă, care ar fi un simplu caz particular al ei (torsunea și curbura nulă); și s-au adus dovezi. Dar, la treapta aceasta, n-ar mai fi poate nevoie de dovezi. E limpede că natura vegetală nu s-a născut sub semnul simplității (linia dreaptă) și că e încolăcită, înfășurată și răsucită, ca și cum ar vroi să spună mai mult, în cele cîteva cuvinte ce-i sînt date. Fără să vrei, te întrebi cu medievalii: e bună așezarea ei? poate materia să rămînă la ea?

Trebuie o altă poziție, îți spui tot ca medievalii, — o altă așezare a organicului în lume, și tocmai regnul vegetal maturizat o reclamă. Modalitatea tîrzie a acestuia vine să arate că fericirea spațială a fixității e o metaforă a omului; că planta însăși își dezmente poziția ei pe lume, zvîrcolindu-se, în așteptarea apariției viețuitorului, care să schimbe poziția și să intre în altă modalitate, cea a mobilității. Materia trebuie să libereze mișcarea în sînul organicului.

O lume cum e cea a organicului vegetal — pe care mintea omului, în sminteala ignoranței, firește, a putut-o descrie, cu oarecare tilc totuși, drept o lume răsturnată, prinsă cu creștetul în pămînt, — nu poate da măsura ultimă a organicului. Din sînul acestuia vin să se desprindă alte întruchipări, care să încorporeze o altă modalitate și să caute, prin ea, alt loc, ceea ce înseamnă prilejul altui timp. Limitația plantei nu e de a fi numai într-un loc, ci într-un singur

timp. Organicului însă îi trebuie alte prilejuri, alte condiții, alt timp. Ceva prinde atunci trup în mările calde ale începutului.

### 13. ACȚIUNE (CE FACE?)

Poate cel mai potrivit fel de a sugera noutatea care s-a ivit acum, o dată cu *viețuitorul*, dovedind că materia urcă pe o altă treaptă, este cel în spiritul naivității de cunoaștere a gîndirii preștiințifice. Ce s-a întîmplat? Pur și simplu capul a ieșit din pămînt, a încetat să fie doar o gură care să soarbă seva hrănitoare a pămîntului, ca la plante: a devenit un adevărat cap, adică un centru de comandă, și a dat făpturii puțința de a pleca în lume. Ființa organică și-a corectat poziția, ieșind din răsturnarea fatală în care se afla ca plantă; dar ce avea ea mai bun, centralitatea, s-a păstrat, depășindu-și numai fixitatea și devenind o centralitate mobilă. Iar viețuitorul, pe de o parte continuă să fie un centru organic, unul acum mișcător, iar pe de altă parte își face, din propria sa materie, un nou centru, în care se strîng cele cîteva firicele nervoase, sortite să-i transmită ceva și să transmită de la el ceva, către lume. Viețuitorul este un centru și totodată are un centru. Sau este cu adevărat un centru al mediului înconjurător, pentru că are el însuși un centru.

Dar se întîmplă un lucru ciudat cu acest centru; la început, centrul e cu adevărat „în“ centru; pe urmă se deplasează din centru către periferia materiei organice, ca într-o țară unde capitala s-ar

muta din centru spre una din granițe. Îți place să-ți închipui viețuitorul începător ca un fel de plasmă sau de meduză, mai întâi cu substanța nervoasă difuză, apoi concentrată, apoi deplasându-se și ea în direcția deplasării, undeva spre prova vasului. Cu această așezare și funcție, concentrația nervoasă se rafinează din ce în ce în fața solicitărilor. Și astfel, pentru că se mișcă — îți spui — făpturile organice își fac cu adevărat un cap, dar pentru că au un cap, de acum înainte ele vor ști să se miște.

Dacă duci pînă la capăt naivitatea unui asemenea fel de a reflecta în gîndire treapta cea nouă a materiei, nu poți să nu înregistrezi o bucurie nestăpînită a firii, parcă, în clipa cînd obține pentru ea mișcarea aceasta controlată, „legată“, cu totul alta decît mișcarea fără de control din sinul anorganicului. E o exuberanță fără seamăn, în lumea ființelor acvaticе, în clipa cînd descoperă mișcarea. Mobilitatea peștilor și peștișorilor n-o vor regăsi decît, de departe, păsările, cînd mai tîrziu se vor lăsa purtate de elementul lor cel bun, aerul, ca ființele acvaticе în elementul lor și mai bun, apa.

Iar în contemplarea acestei exuberanțe a firii, îți apare ceva din natura, atît de contradictorie, a mișcării însăși. E parcă în firea mișcării să se închidă tot mai mult și să fie mai bună pe măsură ce se închide. Cînd, în materia moartă, mișcarea se împacheta pe o orbită, sau oricum altfel, ea izbutea să dea ceva nou. Acum mișcarea controlată a organismului, una fără reluare la nesfîrșit, și a cărei libertate e dinainte fixată, apare drept ceva încă mai bun. După felul cum se închide ea ai putea clasifica tipurile mișcării.

Bumerangul, născocit de om nu e decît o palidă ilustrare a naturii ei paradoxale de-a fi bună cînd se închide. Iar toată lumea omului va fi, cîndva, una de mișcări ce se închid, cea mai aleasă dintre ele fiind, fără îndoială, mișcarea gîndului, care, proiectindu-se cel mai departe, pînă dincolo de galaxii, se închide și cel mai deplin.

Mobilitatea ființei vii e deci închisă: acțiune. Dacă a obținut pentru sine mobilitatea, ființa vie n-o risipește în van, ci o pune în slujba acțiunii. Peștii ca și tîrîtoarele, patrupedele și păsările, au ceva de întreprins. De aceea, reflectînd un asemenea stadiu în evoluția naturii, Aristotel nu vorbește de simpla mobilitate ca de ideea generală din acest ceas, ci de acțiune; sau, în cuvintele sale, de „ce face“ un viețuitor. Categoria lui „ce face“ e rubrica vastă pentru subiectele organice noi. La plantă nu te întrebai ce face; la mineral, încă mai puțin. Felul lor de a fi era ființa, temporală sau atemporală. Felul de a fi al viețuitorului e acțiunea. Acționînd, întîi asupra organelor proprii, viețuitorul acționează în afară. Ce face el? ce urmărește el? Un timp mai bun? un prilej mai bun? să asimileze mai mult? să se integreze mai bine?

Trei lucruri s-au oglindit în gîndire, atunci cînd ea a privit către demersurile ființei vii; trei stări sau procese ale acesteia: frică, foame, eros. Viețuitorul s-a eliberat de fixitatea plantei, și-a organizat substanța nervoasă și a pornit către lume; dar a pornit sub semnul fricii, al foamei și al necesității de reproducere.

Pînă acum, materia nu știa de frică și nu avea s-o trezească în făpturile ei. Acum materia învață să tremure. La rîndul lor, foamea vegetalului precum și



reproducerea lui se împlineau de la sine, sau nu se împlineau. Acum, viețuitorul trebuie să preia asupra sa totul. „Ce face“ viețuitorul este deci: să încerce să se apere, să încerce a se hrăni și să încerce a se reproduce.

Totul, din ceasul eliberării făpturii organice de sub vicisitudinile condițiunei vegetale, devine acțiune, demers instinctual. Dar e un demers nesigur în rezultate, sigur numai în necesitatea afirmării lui. În chip necesar viețuitorul „face“ de fiecare dată ceva și face aceea ce trebuie. Dar poate să nu reușească. Acțiunea poate fi și una ratată. Cine să-l învețe?

Pasivitatea intră în scenă spre a dovedi că nu acțiunea, ci ea, contradictoriul acțiunii, reprezintă adevărata școală a vieții.

#### 14. PASIVITATE (CE SUFERĂ?)

Categoria aceasta a pasivității pare una dintre cele mai umile ale gândirii. Dacă însă o adâncești mai bine, ea reflectă, dimpotrivă, gloria viețuitorului, virtutea lui adevărată.

De altfel, termenul de pasivitate, stins cum este, nu face decât să țină locul altuia, de negăsit. Ar trebui spus „pățimire“, dar termenul a fost confiscat de vorbirea religioasă; ar trebui spus „pățanie“, dar spiritul limbii a degradat cuvântul. Lipsește un cuvânt care să exprime toate „peripețiile“ prin care trece făptura organică, ajunsă la stadiul de viețuitor. Dar pătimire, pățanie, dacă nu și peripeție, conțin în rădăcina lor tocmai acel cuvânt grecesc de „a su-

feri“, acel pathos pe care-l invocă aci Aristotel, când stabilește, drept una din cele zece categorii ale gândirii, pe cea care răspunde la întrebarea „ce suferă“, trezită cugetului de încercările felurite la care e supusă materia vie.

Nu numai ce face un viețuitor, dar mai ales ce suferă va fi caracteristic pentru el. Activitatea spune prea puțin despre un subiect făptuitor; ea e încă o formă de limitare și, pînă la urmă, de izolare. În general, este un paradox al acțiunii că pare a vroi aceea ce inacțiunea are de la început: întregul lumii. Prin acțiune te deschizi către lume, pătrunzi în ea, o înfrunți și transformi, dar nu lași decît o diră slabă în imensitatea ei. Acțiunea te pune în contact doar cu cîteva lucruri sau aspecte, desprinzîndu-te, prin intensitatea ei, de contactul cu restul. Te izolează pentru că te definește, așa dar mărginește; îți deschide — ca luminița în noapte, s-a spus — orizontul imediat, dar te face să pierzi toată adîncimea nopții. Suferința, în schimb, lăsînd ca lucrurile să vină ele la tine, te pune în contact cu toate, într-un fel. Ceea ce faci și poți face e nespus de puțin pe lîngă ceea ce pățești. Omul știe bine acest lucru, în ce privește lumea sa, iar una din curiozitățile creației umane, faptul că operele de artă sînt mai cuceritoare și mai semnificative atunci cînd descriu suferințele, dezordinea, înfrîngerile eroilor, decît atunci cînd vorbesc despre împlinirile lor, ține de același caracter al suferinței, de a reflecta întregul lumii, față de mutilarea adusă de acțiune, chiar una reușită. Suferința unește, împlinirea separă.

Viețuitorul, de pildă, nu ajunge prin acțiune pînă la soare, dar soarele ajunge pînă la el. Prin acțiune,

el nu *este* decît în ceea ce face, în timp ce prin încercările pasivității el intră în contact cu totul și toți meteoriții lumii cad peste el. Acțiunea însăși, acum, apare drept un simplu expedient, folosit de pasivitate pentru ca ea să se vivifice și să se reliefeze mai bine. Căci fiecare faptă e un prilej de noi încercări, de parcă ai făptui numai spre a te expune și mai bine pătimirilor și pățaniilor pe care ți le rezervă peripețiile vieții.

Iar acesta este, dintru început, lotul viețuitorului. El acționează — sub îndemnul fricii, al foamei, al nevoii de reproducere. Toate trei stările sau impulsurile ființei sale exprimă un nou sistem de relații cu lucrurile, unul pe bază de atracțiune, dincolo de relațiile în spațiu și timp, pe care le avea și natura vegetală. Erosul, încă mai mult foamea, dar poate cel mai mult frica, îl leagă sau dezleagă de lucruri și ființe. Totuși aceea ce face el, pe linia acestor demersuri, nu înseamnă aproape nimic pe lîngă ce i se întîmplă, făcînd așa. Viețuitorul a intrat, prin relațiile în care se prinde o dată capabil de acțiune, în școala cea mare a încercărilor la care trebuie să fie supus.

Căci virtutea ființei vii e *adaptarea*. Pasivitatea înseamnă, nu ceea ce sugerează în primul moment termenul, ci aceea ce poartă el în adînc: modelarea subiectului făptuitor. Dacă se va putea vorbi de instinct abia acum, cu animalul, dacă așadar reflexele ființei vii se încheagă în instincte și capătă astfel contururi și funcții determinate, lucrul e cu puțință tocmai pentru că se poate vorbi de pasivitate abia acum. În măsura deci în care apariția instinctului e definitorie pentru treapta ființei vii, pasivitatea, mai mult decît acțiunea, reprezintă categoria

hotărîtoare. Ce face animalul e o chestiune de principiu; ce suferă el, în schimb, înseamnă toată practica vieții, venită să ducă și mai departe plus-ul obținut de viețuitor față de natura vegetală.

De la un centru de comandă, pe care viețuitorul l-a obținut cu concentrarea substanței nervoase și rafinarea ei, pleacă dispoziția de acțiune către organele de execuție, care informează prompt centrul cu privire la toate greutățile ce întîmpină ele. Organul central se corectează, organele de execuție dau ascultare, iar ființa vie merge din pățanie în pățanie și organul de comandă din adaptare la situație în adaptare.

Cînd gîndirea omului, pe la mijlocul veacului XX, va crea un fel de știință nouă, cibernetica, și va construi mecanisme de comandă care să învețe, întocmai creierului viu, de la încercările la care sînt supuse; cînd ființa vie din om se va vedea astfel concurată de făptura moartă, automatizată, atunci gîndirea nu va face — cum o recunosc și ciberneticienii — decît să reflecte și valorifice, cu tehnica rafinată a veacului, o treaptă de mult atinsă de ființa vie și clasată sub categoria aristotelică a pasivității modelatoare. Așa fiind, ai putea spune, din perspectiva speculației, că există limite peste care mașinile acestea electronice, construite azi de om, nu vor putea trece, limite ținînd de faptul că sîntem, cu realul și modelarea lui cibernetică, abia la treapta a 14-a a materiei, din cele 27 ale ei. Dar este și cibernetica o peripeție a veacului. Nu se poate ști ce va ieși din ea.

‘ Ce se întîmplă însă acum cu viețuitorul? Acțiunea s-a dovedit a fi în slujba pasivității, ca un simplu mijloc al acesteia de a-și crea prilejuri noi, pentru manifestarea puterii ei modelatoare, adaptarea. Dar

acum pasivitatea va sfîrși prin a fi pusă *ea* în slujba acțiunii. Căci, în măsura în care adaptarea înzestrează organismul cu aptitudini noi, acesta devine capabil tocmai să acționeze mai bine decît înainte. Pasivitatea a contrazis acțiunea, în pretenția acesteia de a defini viețuitorul, și a preluat totul asupra ei; acum acțiunea contrazice pasivitatea și integrează, la rîndul ei, totul. Amîndouă pretind deci a lua înțietate în sînul viului, — pînă ce viul le împacă și rezolvă, în faptul *posesiunii*.

## 15. POSESIUNE (CE ARE?)

Posezi aceea ce ai fost făcut, prin acțiune și pasivitate modelatoare, să posezi. Unul are ghiare, altul are coarne. Frica, foamea, nevoia de reproducere, vin toate să înzestreze viețuitorul, de-a lungul încercărilor existenței lui, cu attributele ce îi vor reveni în propriu. Îngrădită în timp, îngrădită în mijloace dintru început, ființa animalului își dezvoltă o îngrădire în plus, care va fi caracterul ei specific, habitus-ul ei, posesiunea ei. Echivocul cuvîntului de „lucru propriu“, proprietate, care va însemna și caracter (habitus) și posesiune, începe de la această treaptă a naturii vii. Avea și natura vegetală proprietăți, dar ea nu „dispunea“ de ele, ci făcea una cu ele. Un animal, în schimb, dispune de proprietățile sale, ca și cum s-ar fi creat, în el, o distanță între ce este și ce are el.

În locul lui ce face sau ce suferă un viețuitor, pe prim plan apare „ce are“ el, de ce dispune el. În-

ceputul acesta de disponibilitate nu poate face decît să sporească diversitatea lumii animale. Trebuie să existe — și lucrul e spus tot din perspectiva unei gîndiri naive, preștiințifice — mai multe specii de animale decît de plante; și, în orice caz, evoluția speciilor de animale să se petreacă mai rapid decît a plantelor. Dacă lucrul n-ar fi adevărat, cu atît mai rău pentru natura vie că nu-și folosește din plin posibilitățile; dar gîndirea goală încă s-ar încăpățîna să spună: aceasta e tendința, așa vor sta lucrurile cîndva.

Și mai este ceva de spus, pe linia și în spiritul acesta al diversității aduse de animal. Nu există, în lumea animală, ceva care să corespundă *plantei generale*, iarba din sînul vegetalului. Firește, iarba nu e peste tot simplă iarbă și e probabil că denumim așa lucruri foarte diferite. Totuși, ceva de ordin general ai impresia că este cuprins sub numele ei, ba nu e doar o impresie ci chiar un spectacol al realului (cîtă iarbă peste tot!); pe cînd la animal nu există așa ceva. Departe îndărătul lui, cum a lăsat el presupusul animal originar, viețuitorul pare străin de vreo formă de animalitate generală, fiind întotdeauna ceva specific. Iar în sînul acestei specificități apare, acum, atributul propriu — ceea ce posedă în propriu viețuitorul, — un atribut ce indică trăsătura cea nouă, prefigurînd unealta omului, de mijloc de acțiune.

Chiar dacă, în cazul reproducerii, caracterul *particular* al vieții animale nu-și face atît de stăruitor apariția, el se ivește evident în felul de a se hrăni al viețuitorului. În timp ce planta se hrănește în general, din elementele sau substanțele vaste ale naturii, viețuitorul se hrănește specific și se înzestrează

în consecință. Dar cel mai deplin va fi înzestrat el în chip specific de frică. Aci va găsi animalul, ca într-o modalitate de existență iscată numai o dată cu apariția sa, resorturile înnoirii și adâncirii în nou-tatea proprie. El sfârșește prin a avea în propriu aceea ce viața sa, primejduită tot timpul, i-a pus la dispoziție; și el chiar dispune efectiv, ca de o armă, de atributul său caracteristic. Se specializează în așa măsură în câte un sistem de luptă și de afirmare, încît devine o existență unilaterală. Înzestrarea sa duce la mutilarea sa ca ființă vie. Unul n-are decît forță, leul, altul doar masivitate, elefantul, un al treilea numai iuteală — fie el struț ori iepure — și un al patrulea, ca vulpea, nu e decît viclenie. Dar nu sînt și zeli antici așa, glorioase existențe unilaterale?

De la această treaptă, unde posesiunea e încă strîns lipită de ființă, apare ceva din mizeria faptului de a poseda. Posesiunea mutilează și înstrăinează oarecum o ființă de ea însăși sau de ființă. Ești aceea ce ai. Planta este, animalul are; doar omul va intra în ordinea lui a face, — cînd va intra efectiv și nu va rămîne și el la fixitatea vegetală sau posesiunea animalică. Omul însă poate vedea la animal ce înseamnă a avea: cîte o trăsătură, devenită unealtă și armă, înrobește viețuitorul, dîndu-i o singură dimensiune și făcîndu-l astfel o ființă incompletă. Devii robul a ceea ce ai. Omului i-a plăcut de obicei să citească altă lecție, în unilateralitatea existenței animale: i s-a părut că vede acolo trăsăturile vieții sale morale — trăsături care, pe plan de existență, reprezintă tot atîtea tipuri de acțiune — în curajul, blîndețea, viclenia, energia sau lășitatea animalelor unidimensionate; i s-a părut așadar că vede risipite

în lume și încorporate distinct, în animale diferite, modalități de viață pe care îi va fi fost dat numai sie, om, să le întrunească, de parcă firea ar fi făcut exerciții simple, înainte de a-l compune pe el. Dar mai era de scos o lecție, și ea este poate mai adevărat: aceea că, de îndată ce începe posesiunea, începe și perversitatea.

Există, firește, un sens plin în posesiune, tocmai cel de atribut distinct, lucru de care poți dispune, sensul de *unealtă*. Animalul însă nu putea să împlinească un asemenea sens pînă la capăt, pentru că nu știa să treacă de la „a avea“ la „a face“. Dar și acest lucru merită să fie citit în Cartea fiarelor, dacă vrei să-i prelungești gîndurile: după cum planta se răsucesc și se încolăcesc în toate felurile, ca în-spre mobilitate și animalitate, tot așa animalul acțiunează în fel și chip, ca și cum ar tinde către faptă. El face o mulțime de lucruri, dar nu „face“ nimic, la urma urmelor, ca și zeli, sărmanii. Unealta lor, dacă unealtă este, nu produce. Cînd atributul, adică aceea ce posedă în propriu un viețuitor, de pildă mîna, se va transforma efectiv în unealtă, totul se va schimba. Atunci va putea apărea și unealta uneltelor, care e gîndirea.

Dar cu aceasta se deschide altă poveste, în speță istoria omului. În preajma ivirii lui, gîndirea, ca și materia parcă, trebuie să facă un popas.

\*

Ce anume reflectez eu din lumea aceasta vastă — începea gîndirea, — ființa sau devenirea oarbă? Reflecta *ființa*, dar îmbogățită de contradicțiile devenirii. Starea sau mișcarea? se întrebă mai de-

## NATURA REFLECTATĂ ȘI OMUL (Tabloul kantian)

parte gîndirea. La început răspundea *starea*, apoi *mișcarea*, apoi mișcarea ce regăsește *starea* și duce la *identitate*. Trecînd, cu ea, de la lumea fizicii la cea a chimiei, gîndirea vedea că identitatea e destrămată de *alteritate*. Dar natura organică venea să împace identitatea cu alteritatea.

Cu *ființa individuală*, împletire de identitate și alteritate, materia organică, refăcea, pe o treaptă superioară, dezbateră. *Cantitate* sau *calitate*, pentru *ființa individuală*? Nici una nici alta, și una și alta, *relația*. Orizontul de relații al *spațiului* sau al *timpului*? Al amîndurora, în măsura în care ele dau *modalitatea*, adică așezarea în lume a ființei. Dar lumea vegetală e încă prea mult subjugată, cu modalitatea ei, de anorganic. Materia eliberează atunci, în sînul ei, *acțiunea* și o dată cu ea regnul animal. Acțiune sau *pasivitate*? se întrebă în sfîrșit gîndirea, reflectînd dezbateră materiei vii. Amîndouă, sub chipul *posesiunii*, era răspunsul, în așteptarea unui subiect de viață, omul, care să nu se lase întotdeauna înrobit de posesiune.

Dacă acestea n-au fost spuse întocmai de Platon și Aristotel, așa cum cele ce urmează nu vor fi fost spuse întocmai de Kant, este pentru că lor le era dat să reflecte pentru întîia dată aceea ce stă astăzi, o dată cu științele și istoria omului, sub toate privirile.

## 16. UNITATE

Totul s-a pregătit pentru o mare noutate. Dar, spre a putea reflecta apariția omului și, o dată cu el, propria ei apariție, gândirea trebuie să reia lumea și s-o oglindească mai adânc.

Cugetul celor vechi a oglindit de-a dreptul, cu o naivitate al cărei farmec e pierdut pentru întotdeauna, lenta ridicare a materiei, de la stările și mișcările originare, pînă la formele individuale de viață. Așa făcînd, lumea prozaică a fizicii, a chimiei, a botanicii, a zoologiei, se reflectau pe atunci în frumusețea presimțirii, fără să epuizeze, de altfel, speculațiile antice, care purtau asupra categoriilor în genere, nu doar în aplicația lor la natură. Însă, în măsura în care era vorba de natură — și ceea ce au arătat, poate, paginile ce preced este că în primul rînd natura i-a instruit pe gînditorii greci asupra funcției categoriilor, — era în joc o natură concretă. Cîtimea era cîtime, adică mărime ori micșorime, nu unitate, pluralitate sau totalitate; relația era legătură în spațiu și timp, sau atracție pe bază de foame ori eros, nu relație substanțială sau cauzală. Natura era vie.

Numai că, este natura aceasta vie totul? Spune ea totul despre lucruri și despre ivirea omului în mijlocul lor? Nu este ea, cumva, o natură ce se înfundă tot mai mult, cu viața ei, în „posesiune“, respectiv în viețuitoare (ca și în zeități) ce nu mai pot ieși din unilateralitate? Poate că niciodată n-ai să înțelegi comunitatea umană, dacă o cauți pe linia furnicarului, a roiului de albine sau a zeităților supe-

rior mutilate. Iar categoriile antichității nu puteau duce mai departe decât atât.

Dar calea către om tot realitatea o dă: o realitate mai adincă, abstrăgându-se singură din întrupările ei imediat concrete. *Celula* e o abstragere, ca orice parte izolată de tot; dar cită viață are. *Atomul*, ca orice unitate, este o „abstracțiune” încă, adică o desprindere din concret; totuși ce realitate. Cauzalitatea e o abstracțiune, luată fiind ca atare, dar tot ea e principiul de înlanțuire a realității însăși. Asemenea realități mai adinci vede acum gândirea, ca alte trepte ale materiei și ca o nouă istorie naturală, în care e prinsă și învăluită istoria întrupărilor desfășurate de categoriile antice. Întrupările acestea — anorganicul, organicul, planta, animalul — se rezolvă, potrivit modernilor, în *proces*e, ce desființează natura ca atare, cea imediat concretă, pînă ce, cu ultimele din categoriile cele noi, concretul reapare ca om, deci ca o întrupare iarăși bine definită a firii, dar una în care tăria abstragerii, capacitatea de a desființa natura în formele ei date și de a o transforma potrivit gândului abstras, vor deveni un triumf al naturii asupra ei însăși.

Pentru a înțelege omul, trebuie așadar deopotrivă să invoci natura, cu anticii, și s-o dizolvi cu modernii.

\*

Natura abstractă de acum începe, nu cu întregul, nu cu ființa cea vastă, ca la anticii, ci cu unitatea. Lumea naturii anorganice se rezolvă în unitatea atomului, lumea naturii organice, în aceea a celulei. Gândirea filozofică va reflecta astfel de maturizări

ale materiei și va pune în joc tema *unității*, chiar dinainte ca atomul ori celula să fi fost efectiv teme privilegiate ale cunoașterii (așa cum în antichitate gândirea reflecta conținutul unor științe ce nu existau încă). Unitate, pluralitate, totalitate, vor apărea atunci în naivitatea lor logică, laolaltă cu celelalte categorii, drept expresie a gândirii filozofice (la Kant, deci dinainte de triumful științelor noi), sortită întotdeauna să povestească lucrurile prea devreme — sau poate prea târziu. Să le urmărim deci pe toate, în această simplitate a logicului.

Unitatea nu e doar moment al cantității. La început și luată izolat, unitatea nici nu exprimă ceva cantitativ, ci doar închegările distincte ale realului, pe un plan ori altul. Un arbore, un bob, o ființă individuală, sau ziua, noaptea, soarele și luna, apar ca un fel de unități ce se abstrag singure din realitate, așa încît gândirea n-ar avea nevoie de alt proces de abstracțiune spre a obține ideea unității; îi e de ajuns să oglindească aceea ce îi stă înaintea. Cel mult gândirea va trece ideea de unitate asupra unor domenii unde aceasta nu se manifestă atît de distinct, spunîndu-și atunci că există și unitate a unui simțămînt, foamea de pildă, ce se abstrage de rest și domină trupul, sau și unitate a unui proces, ca mersul de la un punct la altul, ba chiar unitate a unui gând.

Totuși, încă de la acest nivel, unde aspectul cantitativ e și mai departe în umbră, gândul unității trebuie să se corecteze. Unitatea nu poate însemna unicitate. Soarele și luna au unitate, dar nu sînt de gîndit ca simple „unități”. Dacă unitatea e desprinsă din real, ea este și legată de el, fiind unitate

pentru ceva din sînul lumii. Pe de altă parte, unitatea nu e de gîndit nici drept un Unu pretutindeni prezent și activ, Unu care, întocmai apei lui Thales sau focului lui Heraclit, s-ar opune multiplului și ar fi principiul tuturor lucrurilor. Unitatea spune de la început mai puțin, căci e unitate pentru un anumit domeniu de realitate, nu pentru toate laolaltă. Lucrurile „se reduc” la unitate. Ele par a avea tot felul de aspecte ireductibile, dar pînă la urmă se lasă definite printr-o unitate.

Dacă lucrurile se reduc la unitate, înseamnă că se și pot reface pornind de la asemenea unități. (Că unitățile pot fi și ele complexe, să rămînă de o parte deocamdată.) Cum se compun unitățile? Gîndirea refuză, un moment, posibilitatea ca unitățile să se integreze în structuri; încearcă întîi să vadă dacă nu se poate efectiv reduce totul la unități, cum ar fi cazul la o diversitate suficient de omogenă — ca mătasea broaștei din botanică — pentru ca unitatea să poată opera prin *repetiție* în sînul ei.

Deci unitatea și repetiția ei, atîta tot s-ar propune gîndirii din prima perspectivă; de pildă în felul cum unitatea, în cazul unei grămezi de mere, e mărul, sau a unui drum străbătut, pasul. În treacăt spus, poate că unitatea aceasta a pasului e hotărîtoare pentru felul de cunoaștere al omului. Dacă am fi fost ființe zburătoare, nu am fi avut matematicile acestea, pe bază de unități distincte, ca pașii; am fi reflectat într-alt fel, cu un calcul infinitesimal mai subtil, mărimile și procesele lumii. Numai că, întorcîndu-ne la pasul omului, ce sens dă pasul, sau mărul din grămadă, pentru unitate? Pasul este o unitate, dar nu e și drumul străbătut una? Mărul e o unitate, dar nu e și grămada una?

Unitatea înseamnă dintru început unități, la plural, deci e ca și o contrazicere de sine. Cînd va număra, gîndirea va spune în chip la fel de paradoxal: reduc totul la unitate (una singură), pe urmă număr unitățile simple (mai multe), apoi număr zecile ca și cum ar fi unități (deci o unitate calitativ deosebită de primele), apoi sutele, miile, ca unități, ș.a.m.d. Este în joc o cascadă de unități, nu o singură unitate.

La orice unitate te-ai gîndi deci, sau pe oricare ai reflecta-o din lucruri, cu nici un chip nu vei scăpa de contradicția unității de a fi *prin ea însăși* pluralitate, nu numai izvor de pluralitate. Găsiți peste tot unitățile potrivite, restul vine de la sine, ni se spune. Dar unde sînt unitățile? La început păreau a fi peste tot, acum ele devin tot mai disparente. Stropul de apă nu e o unitate pentru ploaie ori pentru ocean; firul de nisip nu e o unitate pentru grămadă. Și stropul și firul se repetă și se însumează, dar nu ca unități. Ca dovadă că nici gîndirea matematicianului nu crede într-altfel, este faptul că ea a născocit calculul infinitesimal, care însumează, dar nu pe bază de unități distincte, ci pe bază de cantități disparente, ca acelea din natură. Idealul ar fi deci să pierzi unitatea, nu s-o găsești. Atunci?

Nu există decît pluralitate, își spune atunci gîndirea.

## 17. PLURALITATE

Pluralitatea e aspectul de maturitate a lucrurilor. La început, totul este indistincție și haos, nu numai în mintea celui ce încearcă a cunoaște, dar și în



lucruri. Abia cînd lucrurile trec de la nedeterminare la pluralitate și cînd încep să se rînduiască și grupeze, cu o subtilă aplicare a numeralului distributiv — atîtea aici, atîtea acolo, — lumea capătă un chip. Cu organismul *pluricelular* începe viața și cu distincția părților se conturează și se desprind unele de altele lucrurile. Părțile se vor putea diferenția, deschizîndu-se către diversitate; altele părțile, diferențiate, vor putea fi readuse la simplă pluralitate; dar, diferențiate ireductibil ori nu, părțile sînt, cu prezența lor afirmată, termeni ai unei pluralități, care e astfel prima formă de manifestare a maturizării unei lumi ori a unui proces. La fel face cugetul omului, care abia cînd *deosebește* începe să înțeleagă și abia cînd spune „noi“ iese din minorat.

În maturizarea aceasta neîncetată, prin trecerea nedeterminării în pluralitate, însăși pluralitatea ia forme tot mai mature. De unde la început ea se reduce la o simplă stare de pluralitate, ca un arhipelag în spațiul căruia nu s-ar întîmpla nimic, treptat se precizează în sînul ei anumite mișcări. Sînt *operațiile*, de care nu numai lumea vegetală știe ceva, dar întreg universul real.

Întîia este adunarea, pe care asocierea, adeziunea, agregarea, amalgamarea și atîtea alte moduri ale materiei moarte ori vii o sugerează direct în sînul pluralității. O a doua, firește, este înmulțirea, care nu numai că poartă, ca prima, asupra pluralității, dar este ea singură izvor de pluralitate, ca în reproducere. O a treia operație, ridicarea la putere, vine să se dovedească operația matură în sînul pluralității, în măsura în care le integrează pe primele două.

Căci ridicarea la putere este o sinteză, o înmulțire adunată. Ea reprezintă o expansiune ce în același

timp se păstrează concentrată în jurul unui termen, dînd astfel pluralității atît puțința de a se afirma ca atare, cît și, ca în cazul undei, pe cea de a nu se pierde și risipi prin propria ei afirmare. Cînd vezi în spectacolul lumii — cum o înregistrăm cu planta și acum cu întregul univers material — operațiile ce se întreprind peste tot precum și însuflețirea organizată ce a reieșit de aici, te întrebi ce mai avea de adăugat omul.

Omul e venit să adauge *număratul* și să pună astfel rigoare și control în adunarea, înmulțirea și ridicarea la putere pe care le găsea în fire. Numărul, arithmos-ul, devine cheia de aur pentru lumea pluralității. Prin el însuși numărul arată că pluralitatea e suverană în lume, iar nu unitatea, pe care prima și-o face singură doar ca un mijloc de a se număra și contempla pe sine. Nu poți număra cu o singură unitate; dintru început trebuie să ai decada, așadar 1, 2, ..., 9, nouă unități simple distincte, *plus* unitatea superioară a decadei. Și ce faci în definitiv cînd numeri? Numeri întîi primele 9 unități, adică le numești în ordine; pe urmă numeri zecile primate ca unități, adică numești nouă „zeci“, pe urmă nouă „sute“ și tot așa cîte nouă.

Dar ce este aceasta? E numărul nostru, sînt „clasele“ noastre de numere, e cheia noastră de aur pentru pluralitate — și nu e decît o biată numărătoare pînă la 10! Omul nu știe să numere mai mult decît cele 10 degete ale mîinilor. E un admirabil expedient spre a se descurca în fața grămezii de poame, respectiv în fața pluralității lumii, dar ce exprimă aceasta din pluralitate? Aproape nimic. E un fel de apreciere, la nivelul omului, a mulțimii cuprinse într-o pluralitate, un fel de a vedea din privire, pe

clase de mărimi, cam de ce ordin este mărimea (de ordinul sutelor, al miilor, îți spui). E o reducere a cantității la „calități” de mărime. E o ofensă adusă pluralității.

Omul a crezut că numărul reprezintă glorificarea pluralității și recunoașterea suveranității ei în lume. În fapt, n-a făcut decît s-o trivializeze (astăzi cibernetica o trivializează și mai mult, reducînd-o la *doi*) prin tratamentul pe care i l-a aplicat: a redus-o la o formă sau diverse forme de „mult”, ca în gîndirea naivă. Abia în matematicile tîrzii, cu ideea cantității variabile, apare ceva mai subtil. Numai că, tocmai ideea unei astfel de cantități înseamnă lichidarea totală a pluralității de elemente *distincte*.

Poate că nici nu era cazul să se acorde mai mult pluralității, își spune acum gîndirea. În ea însăși, privită cu exclusivitatea pe care a reclamat-o, pluralitatea afirmă un dezechilibru, aducător de haos mai degrabă decît de maturitate. Operația adunării se ivea, în fond, spre a reține și pune limite lichifierii pluralității, strîngînd laolaltă lucrurile. Operația ridicării la putere, la rîndul ei, se dovedea atît de adîncă tocmai pentru că arăta o limită (numărul inițial) pînă și în creșterea nelimitată. Pluralitatea trebuie stăpînită, spre a putea să ducă la ceva; iar stăpînul ei va fi unitatea, pe care a repudiat-o. Numai pluralitatea reținută, numai unitatea în pluralitate dă acesteia un sens.

De altfel, dacă privești mai bine, toată realitatea arată unitatea în pluralitate. Dacă nu e reținută de o formă de unitate, pluralitatea devine un cancer al lucrurilor. Ca într-un gest ratat al firii, care trebuie deci de mai multe ori reluat, ca într-o aproximație sau ca într-o descompunere, ori de cîte ori e vorba

de o neîmplinire, pluralitatea intră în funcțiune. E în ea soluția, sau lipsa de soluție, a pufului de păpădie, ce rătăcește înmîit în lume, către o năîngă implinire.

Tot ce e viabil însă a depășit pluralitatea oarbă, prinzînd tiparul unității. Iar unitatea unei pluralități este altceva și decît unitatea și decît pluralitatea: e totalitate.

## 18. TOTALITATE

Numai totalitatea e reală, unitatea și pluralitatea sînt abstracțiuni, aspecte parțiale sau momente provizorii ale lucrurilor. Atomul și celula sînt totalități; un bob e o totalitate. Pasul e o totalitate încă.

Ce lucru complex pasul, de pildă, această „unitate” a mersului; cît de greu i-a fost firii să-l obțină. El se ivește, ca o unitate, abia la ființa cu statură verticală ori unele păsări, căci la celelalte viețuitoare, pluripode cum sînt, cînd nu miriapode, nici vorbă nu poate fi de unitate a pasului. A trebuit ca ființa cu statură verticală să fie ca și despicată în două, în jumătatea ei inferioară; să iasă din echilibrul ei întîi, apoi să se dezbine de ea însăși întinzînd un picior, în fine să-și regăsească echilibrul și unitatea trupească, realăturînd celălalt picior, pentru ca prin aceste *trei* mișcări (ca în dialectica lui Hegel) să obțină pasul, *un pas*.

La fel, ce lucru complex e numărul 1 al matematicienilor, unitatea însăși. Îi poți scoate rădăcina cubică și dai peste trei rădăcini ale lui, nu „una” sin-

gură. Îl consideri în simplitatea lui, dar poți să-l vezi și drept 5 supra 5, 7 supra 7, drept orice număr raportat la el însuși. Iar dacă te uiți la conținutul lui constăți că nu este nici simplu, nici omogen; vezi că e ceva monstruos: *modalitatea* moartă a tuturor numerelor cu puțință. Căci ori de câte ori un număr algebric nu există, el trebuie totuși să figureze ca un 1 inert, altminteri *a* neînmulțindu-se cu *b* dacă acesta n-ar fi  $b_1$ , nici *b* cu *a*, dacă acesta n-ar fi  $a_1$  (în  $abc \times ab$ , *a* se înmulțește cu *a*, *b* cu *b* și *c* desigur cu 1, ca să dea  $a^2b^2c$ ). Departe așadar de a fi o unitate, numărul 1 e cea mai vastă dintre totalitățile matematice: e felul de-a fi al tuturor lucrurilor, atunci cînd nu sînt. Unitatea este o convenție. Pluralitatea? un simplu aspect de trecere, de la o totalitate ce se descompune în elementele ei, la o alta ce se constituie. Lumea e făcută din totalități.

Ca și mișcarea ce se împacheta, pluralitatea trebuie să se închidă, spre a putea da lucrurile. Acum, abia, *ceea ce era abstracțiune devine realitate*: pluralitatea e reală ca pluralitate abia într-un tot, unitatea ca una a totului. Sînt toturi pretutindeni. Gîndirea reflectă materia și, la oricare stadiu al ei, o vede încheată în noduri. Așa cum spațiul cosmic, în vastitatea lui, prezintă ici și colo puncte de concentrație, galaxii, astre, unificări ale cîte unei pluralități, la fel totalitățile din jurul nostru sînt singura populație veritabilă a spațiului imediat. Nu poți oglindi nimic din lumea înconjurătoare fără să implici categoria totalității, a cărei desfășurare singură va putea pregăti ivirea omului.

A lipsit cugetării antice reflexiune clară asupra acestei categorii, fără de care lumea apare ca pendulînd între un Unu ce tinde către imobilitatea eleată

și un Multiplu ce se pierde în oarba devenire heracliteană. Ca și politeismul grec, sau ca pluralitatea fără contur definit a cetăților grecești, speculația antică păstrează tot timpul o concesie față de gîndul pluralității, pe care ideea de totalitate n-a venit s-o rezolve. În orice caz, cum au arătat-o treptele reflexiunii ei categoriale, gîndirea greacă n-a putut pregăti, prin desfășurarea categoriilor ei, înțelegerea marii noutăți a omului. Era nevoie de abstracțiune, pentru a face cu puțință un concret de ordin superior, cum e cel uman, o *totalitate deschisă* ca el.

Există totalități de simplă însumare și totalități mecanice; există apoi totalități de structură, altele organice și totalități de viață spirituală. Pe unele, primele două, le privim ca totalități închise, în măsura în care doar din afară își pot ele lărgi unitatea pluralității lor; altele, cele de structură, par a fi închise și deschise, cum o arată chimia, pe cînd cele organice și cele de viață superioară sînt totalități deschise, ce-și largesc dinăuntru unitatea. La capătul lor, totalitatea deschisă a omului vine să înfrunte și să pună în discuție pînă la temelie și pînă la dezagregare totalitățile, închise sau deschise, de pînă la el.

Totuși, omul n-a apărut încă; și-a făcut numai o primă înștiințare, cu totalitatea deschisă. O a doua înștiințare, încă mai clară, va apărea în curînd, cu limitația ce nu limitează, pentru ca abia apoi el să se ivească. De pe acum însă, cu totalitatea, se oglindesc în gîndire realități noi, cum sînt cea de structură și cea de organism. Totalitatea nu poate reține pentru ea sensul cantitativ de a fi doar unitate a unei *pluralități*. Pluralitatea pură, cea de elemente identice, nu e de întîlnit, în sînul realului, decît la

niveluri joase, ca la mătasea broaștei, de care vorbesc la începuturile lor științele naturale. Nici măcar gândirea abstractă a matematicilor nu invocă pluralitatea simplă, căci, la nivelul superior al calculului infinitezimal de pildă, matematicile reușesc cu ideea de infinitate, nu cu aceea de pluralitate simplă.

Totalitatea trece, deci, de la ideea de unitate a unei pluralități, la aceea de unitate a unei *diversități*. Diversul, ca pluralitate complexă, va fi cel care să dea conținut plin totalității și să facă vădită tăria unității, de a înmănunchia elemente deosebite nu numai prin poziție dar și prin natură. Iar într-un organism, unitatea totului va fi atît de puternică încît, spre deosebire de unitatea unui simplu mecanism, el se va reflecta în fiecare element al ei: dacă roțița izolată a unui ceasornic nu dezvăluie întregul căruia i-a aparținut, dintele sau osciorul, în schimb, trimite pe naturalist la întregul lor organic. Aci s-a creat o nouă legătură între unitate și pluralitate, unitatea exprimînd nu numai înlănțuirea tuturor elementelor între ele, dar și natura fiecăruia dintre ele.

Unitate, pluralitate, totalitate au trecut astfel dincolo de sensul lor cantitativ inițial. Totalitatea exprimă acum *calitatea* unui real de a fi real, afirmarea lui proprie: existența.

## 19. EXISTENȚA

Cînd un lucru se totalizează și desăvîrșește, el se naște. S-a încheiat, s-a împlinit și intră în existență. Ceva iese din somnul materialității brute, capătă

unitatea întregului și se urcă, astfel definit, pe scena lumii.

În punctul acesta, s-ar putea ca regizorul acestor categorii, Kant, să nu fi știut bine ce pune în scenă. După ce vorbise de categoriile cantității — unitate, pluralitate, totalitate — trece acum la cele ale calității: existența, inexistența, limitația. Dar el nu spune existență și inexistență, ci: *realitate* și negație. Cînd va ajunge la ultimele categorii, cele ale modalității, ar trebui să spună din nou „realitate”, ca opusă posibilității. Atunci el spune abia acolo „existență” (deși existența nu e o modalitate, o stare de drept, ci o stare de fapt), și tulbură astfel, poate, buna desfășurare a lucrurilor.

Căci lucrurile nu așteaptă pînă la „modalitate” spre a fi cu adevărat, ci de pe acum, trecînd de la cantitate la calitate, trec de la inform la existență. Dacă există un salt calitativ pe lume este tocmai saltul în calitativ al cantității. În indistincția lumii, s-au obținut acum lucruri calitativ distincte. Iar prima calitate în lucruri (res) este aceea de a fi „lucruri” (realuri), adică de a se realiza, intrînd în existență.

Se spune: existența nu poate fi o calitate, adică un fel de a fi, ea este faptul de a fi. Dar ce frumos răspunde limba românească la întîmpinarea aceasta, punînd în joc termenul de „fire”. Căci firea înseamnă atît faptul de a fi cît și felul de a fi, laolaltă. Firea denumeste toată lumea celor existente; dar în același timp fiecare lucru își are firea lui. Prima calitate a lucrului este de a se în-firipa; iar după ce s-a înfiripat, după ce a prins contur și a intrat în existență, pe fondul acesta al firii — calitate uni-

versală — se înscriu firile, calități proprii. Sint firi și firi. Dar există o singură fire.

Lumea, așadar, a prins fire, s-a înfiripat. Toată desfășurarea ce urmează „calității“, cu fire, nefire, îngrădire (respectiv existență, inexistență, limităție), o desfășurare prin care se istorisește în fond facerea lumii, va sta sub tensiunea dintre fire și firi. Ce oare exprimă firea unui lucru: exprimă firea lucrurilor în general, sau firea lui proprie, însingurarea lui printre lucruri? Termenul de calitate pendulează statornic, și el în definitiv, între sensul de a exprima ce e specific și ce e generic în lume. Un lucru are o calitate, adică se diferențiază de celelalte, dar în același timp calitatea lucrurilor (faptul că ele sint „bune“) este de a se armoniza cu celelalte, de a se topi în ființa lor, așa cum spunem despre un lucru hrănitor, în vorbirea de rînd, că ți se topește în gură. Tot ce se diferențiază se reintegrează la alt nivel. Existența nu poate fi „nefirească“, firile trebuie să dezvăluie firea. Și de aici, discursul acesta interminabil pe care-l țin lucrurile, odată ivite pe lume.

Cînd ceva intră în existență, începe să se „afirme“, ca un om ce intră în societatea celorlalți. Lucrurile își fac un limbaj difuz, vorbind prin toate părțile lor. Existența e cu adevărat expresivă, iar existența organismelor superioare va aduce un spor de expresivitate, pînă ce limbajul difuz nu va mai fi suficient, la ființele superioare, ci va trebui să se precizeze pe baza unor organe deosebite, într-un sistem de semnale.

Însă, ca orice limbaj, expresivitatea brută a existenței afirmă și ea ceva mai adînc; ea nu doar spune ceva, ci prin ea se spune ceva. Dacă e adevărat că existența, respectiv existențele, cu firea lor, apar

în sînul unei ființe sau ordine mai vaste, — un exemplar, de pildă, apare în sînul speciei și specia în cadrul unei evoluții — atunci prin fiecare existență se exprimă mai mult decît afirmă ea.

Și nu numai că exemplarul exprimă specia, dar el exprimă genul, ființa însăși. E ca și cum orice lucru ar tinde să fie *mai mult decît este*. Nu poate fi aci vorba nici un moment de înțelegerea finalistă a existenței, de pildă că planta ar „tinde“ către animal, sau animalul către om. E în joc numai faptul că, o dată cu fiecare existent, te afli la o anumită treaptă de existență a materiei; că materia, infinită în substanța și mijloacele ei, totalitate deschisă cum este, nu a putut să nu treacă întruchipărilor ei proprii ei mișcare spre altceva.

Dar atunci, prin simplul fapt că există, un lucru trimite și către ceea ce *nu* reușește el să fie. Existența manifestă calitatea, iar aceasta e întotdeauna anumită, deci o limitare. Un arbore e încărcat de limitări. Ce sens *pozitiv* au aceste limitări? Cît altceva se exprimă în ele?

Cînd un indian sau un chinez stau minute întregi în fața unei flori și o contemplă, ei percep acest altceva. Cînd un om de știință se pierde în adîncirea fenomenului de existență ce studiază, dincolo de sarcina de a dezlega problemele ridicate (poate chiar după ce toate problemele au fost soluționate), atunci el stă sub fascinația aceluiași altceva. Dragostea pentru obiecte, cea pentru natură, dragostea pentru existențe limitate, se justifică, la fel cu iubirea dintre oameni, numai atunci cînd înseamnă o deschidere către alte lucruri sau ființe. Fascinația pe care o poate exercita existența finită nu este, în ea în-

săși, o rătăcire. Totul ține de ceea ce vezi, sau mai degrabă străvezi în lucruri.

Categoria existenței, în care totalitatea se rezolvă, trecînd din lumea cantității în cea a calității, aduce astfel afirmarea lumii întregi din perspectiva fiecărui colțișor al ei. Totul spune ceva prin simplul fapt că este, și totul tinde să spună că lumea însăși este.

Dar sensul negativ al limitării stă gata să apară, la rîndul său. Lucrurile ne-au vorbit și prin tăcerea lor. Dacă existența se afirmă prin calitate și aceasta e întotdeauna limitată, ca fiind anumită, ba chiar fiind anumitul prin excelență, atunci negativul trebuie să devină un aspect la fel de definitoriu ca și pozitivul.

E într-adevăr ceva curios de spus, dar lucrurile sînt și prin ceea ce nu sînt ele; se afirmă și prin ceea ce nu rostesc. Calitatea lucrului o dau și absențele sau umbrele lui. (Iar „calitățile“ ele însele au putut cuprinde, în tabloul lor, nu numai prezențe, ci și privațiunile — mut, orb, stins.) În definitiv, gîndirea a trebuit să spună de atîtea ori „nu“, de la întîia ei treaptă și pînă la aceasta a existentului, încît își dă seama că are dreptul să întoarcă negația asupra existentului însuși. A fi înseamnă a *nu* fi.

## 20. INEXISTENȚA

În jurul oricărei existențe e o imensitate de inexistență, spunea Platon. Tot ce există este ceva și nu este infinitatea celorlalte lucruri; afirmă o cali-

tate și tace cu privire la altele. Dacă albastrul spune ceva despre culoare în genere, nu numai despre sine, el tace totuși asupra altor culori anumite. Chiar dacă, așadar, fiecare spune mai mult decît afirmarea proprie, *cît* poate spune? Tăcerea e mai adîncă decît vorbirea și în jurul oricărei rostiri e o imensitate de tăcere. Fiecare lucru poartă cu sine și, într-un sens, trage după sine restul inert al lumii. În algebră — o aminteam — o cantitate oarecare, însemnată cu *a*, nu e numai *a* la drept vorbind, ci ar trebui scrisă  $a111\dots$ , unde fiecare 1 reprezintă o altă cantitate, absentă, virtuală. La fel, în jurul oricărei existențe e o imensitate de inexistență.

Dar gîndul acesta spune atît de mult, încît sfirșește în neantul pe care-l invocă. Inexistența e mai vie și mai adevărată decît atît. Trebuie spus, nu: în jurul oricărei existențe este o infinitate de inexistență, în jurul oricărei existențe e o *anumită* inexistență. Fiecare lucru aduce neantul *său* și tocmai de aceea inexistența s-ar putea dovedi, pînă la urmă, deopotrivă de definitorie pentru lucruri ca existența lor. Există un neant generic și unul specific. Spui un cuvînt, afirmi ceva, și dintr-odată se creează anumite goluri. Spui: aici e o mișcare. Dar ce se mișcă, cum se mișcă, de unde se mișcă, încotro se mișcă, de ce se mișcă? În jurul rostirii aceleia nu e o imensitate de tăcere, ci un ansamblu anumit de tăceri. Nimicul poate fi și el specific. Cînd spunem: „Pe peretele acesta nu se află *nimic*“, nu e vorba de un nimic generic, ci de unul specific: lipsește un tablou, sau o fotografie.

Gîndirea științifică operează din plin cu ideea acestui nimic specific. În fizică, starea de echilibru e negația mișcării, inexistența ei; dar inexistența

aceasta e specifică și ea poate, ba chiar trebuie să fie descrisă. *Ce fel* de mișcare e în joc, aceasta interesează, nu simplul fapt că nu e nici o mișcare. Și există patru feluri de nimic, după fizicieni. Poate fi în joc un echilibru stabil, al bilei așezate pe fundul gropii; unul nestabil al bilei de pe creastă; altul indiferent, pe planul drept; și unul „metastabil“, în groapa de pe creastă. În jurul mișcării sînt deci patru feluri de inexistență a ei.

Ce fel de inexistențe sînt de fiecare dată? Ce fel, în jurul unei existențe anumite? iată întrebarea ce a putut trezi în cuget categoria inexistenței.

Că această categorie nu izvorăște dintr-o simplă nevoie de simetrie a gândirii, ci reflectă, *cel puțin* în cazul ființei umane, o realitate, nu e prea greu de arătat. Oamenii sînt și ei ceva anumit, ceva propriu, ca orice lucru de pe lume, ba poate mai mult decît un altul. Afirmă într-un fel *anumit* ființa din ei. În cursul vieții, însă, ei se trezesc prinși în raporturi care-i silesc să se afirme, nu cu adevărul lor, nu cu ființa lor autentică, ci cu una scoasă din inautenticitatea lor. Se asociază sau se dezbină și se luptă după sensuri de împrumut, ce nu-i definesc. Cu neadevărul din el, unul lovește în ființa altuia, care la fel, cu neființa lui, venea să-l desființeze pe el. Inexistența unuia intră în contact cu cea a altuia, în cadrul atîtor confruntări ale oamenilor, încît spectacolul vieții lor este acela al unei coexistențe de inexistențe, mai degrabă decît de existențe adevărate. Și totuși, aceasta va fi fost viața lor. Ce s-a întîmplat în realitate? Din curba unei vieți s-a desprins, la un punct al ei, tangenta, astfel că viața insului, curba lui, s-a rezolvat pe linia dreaptă a

uneia din formele lui de inexistență posibilă, tangențială.

Căci problema tangentelor din matematici, care a dus la analiza infinitezimală, nu e altceva, poate, decît a inexistențelor. Ea autoriză valorificarea tuturor formelor de „inexistență specifică“, pentru existența unei curbe. Într-adevăr, în nici un moment al deplasării sale punctul, a cărui mișcare creează curba, *nu* se angajează pe vreo tangentă la ea; dar deplasarea sa este considerată, de fiecare dată, suficient de redusă pentru a putea fi asimilată cu aceea de-a lungul tangentei, iar din integrarea unei infinități de mișcări inexistente specifice, se reface o existență reală specifică. Tangentele inexistente descriu astfel și definesc, ba chiar măsoară cu perfectă exactitate, realități matematice și fizicale. Nu mai e nevoie să te gîndești la numărul imaginar, ori la deducerea numerelor reale din cele complexe, spre a vedea cît de adînc operează, o dată cu matematicile, inexistențul din jurul oîte unei existențe.

Sînt simple procedee ale gândirii abstracte, se va obiecta. Dar experiența umană invocată mai sus? Nu e decît dovada, se va spune poate, că omul e singura ființă ce se poate abate de la legea ei; omul singur — se va preciza — poate fi neom, el e singura ființă absurdă, pe cînd arborele e întotdeauna întreg în existența lui, așa cum e viețuitorul. — Dar cînd o aceeași tehnică, una de preluare a existentului de către inexistent și de definire a realului prin nimicul lui specific, se dovedește activă la cele două extreme ale realității, în abstractul matematic și în concretul uman, atunci e greu de crezut că pe treptele intermediare inexistența va rămîne pasivă.

În categoria inexistenței, fără îndoială că gîndirea a reflectat procese efective: tot ce este i s-a părut atacat de ce nu este (planta, atinsă și transformată de faptul că *nu mai e* o structură de ordin general, una chimică, dar și de faptul că *nu e nici* una superioară, înzestrată cu mobilitate; animalul dezechilibrat de faptul că a pierdut fixitatea vegetală și nu a găsit așezarea rațională). Din aria inexistenței specifice a cîte unui real se exercită tot timpul presiuni asupra afirmării lui de existență. Unei afirmări limitate, unui „da” modest, rostit de existent prin calitatea ce a putut el reține din bogăția de calități a materiei, universul negațiilor înconjurătoare vine să-i aducă lărgime și deschidere.

Numai că, venită din afară de la ce *nu* este lucrul, deschiderea poate fi și o deformare a lui, cum o arăta cazul omului însuși. Singură deschiderea dinăuntru în afară, de la orizontul propriu către un orizont lărgit, ar lăsa chipul lucrurilor intact. Dar e cu puțință ca o negație să nu nege? E cu puțință ca o limită să nu limiteze?

## 21. LIMITAȚIE

Printre ideile ce s-au trezit în mintea omului, dintr-o nevoie ori alta de a da socoteală de lume, una dintre cele mai curioase este ideea de limită ce nu limitează. Cum i-a putut veni în minte bunului Kant? El și-a spus, pare-se, în ceasul acesta, că dacă existența înseamnă afirmație și inexistența negație, s-ar putea concepe o sinteză a lor, un fel de negație,

care să fie totodată o afirmație. Spui de pildă „nemuritor”; e ceva negativ ca formă, dar pozitiv ca înțeles. Sau spui „nemijlocit”. Ce se afirmă mai categoric decît nemijlocirea? E adevărat că lucrurile sună formal, ca o simplă construcție a vorbirii ce ar suda în chip exterior negația cu afirmația. Dar, oricît s-ar spune că e vorba numai de scheme și oricît ar părea Kant însuși să se restrîngă la o sinteză formală între afirmație și negație, — el a căzut, cu limitația ce nu limitează, peste o idee care, în versiunea ei adîncă, aduce un adevăr neașteptat pentru gîndire.

Există limitații ce limitează și limitații ce nu limitează. Mai mult, aceleași lucruri, stări sau procese pot fi înțelese ca limitații ce limitează, altele ca limitații ce nu limitează. A gîndi nu este oare totmai a vedea, sau a încerca să vezi în lucruri limitațiile ce nu limitează? a ridica lucrurile de la ce sînt la generalitatea legii de care țin, adică a le pune în nelimitatul ordinei? Atunci, limitația ce nu limitează reprezintă mai mult decît o idee între idei, este viața adevărului însuși, așadar. ideea ideilor. Dacă înlănțuirea organizat desfășurată a lucrurilor, ce avea să se numească dialectică, are undeva un embrion, atunci logosul ei originar e limitația ce nu limitează („aufheben”, suprimarea ce nu suprimă, spune Hegel). Ea nu e o simplă construcție verbală, cum nu e un paradox. Este sensul de folosință vie a oricărei idei, în cadrul actului deschis de cunoaștere. Iar dacă devenirea materiei și materia ajunsă pînă la treapta vieții și-au reflectat în vreo idee vibrația și puterea lor de expansiune, au făcut-o în ideea de limitație ce nu limitează.



Căci iniția limitatie ce nu limitează este materia însăși. Gîndirea indiană, în citeva rînduri, a conceput materia tocmai dimpotrivă, ca o limitatie ce limitează, ca izvorul limitării. Pentru ea, materia e principiu de „individuație“, fiind cea care sparge Marele Tot în cioburi și aduce deosebirea în și între lucruri, încarcerarea sufletelor în trupuri, izolarea părților între ele și de tot. Materia limitează. Dar gîndirea europeană nu s-a speriat de limitările aduse de materie, așa cum nu s-a înverșunat împotriva trupului, ca tehnicile spirituale din Orient. Ea a *cultivat* materia, dînd civilizația prezentă; a favorizat persoana umană în condiția ei trupească; și a gîndit realitatea materială drept întregul în devenire al lumii. O aceeași materie poate fi, deci, limitatie ce limitează și una ce nu limitează. Cum s-ar putea gîndi deosebirea aceasta fără categoria lui Kant?

Dar o nouă lume a limitatiei ce nu limitează stă să se propună drept ilustrare: e lumea omului. Cu limitatia, ultima categorie instituită de Kant în grupa calității, apare în tabloul categoriilor o a doua înștiințare a ivirii omului. Prima o aducea categoria finală de la grupa cantității, cea de totalitate deschisă. De fapt, e vorba de aceeași idee, maturizată, așa cum o treaptă nouă a realității preia asupra ei treptele vechi: cum de pildă natura vegetală include în ea pe cea minerală, și la fel pînă la om, care include toate naturile cu materialitatea lui superioară. Totalitatea deschisă era simplă structură organică, în primul ceas; a devenit calitate și afirmare de calitate, adică existență, apoi a dezvăluit și lăsat să fie activă zona de inexistență din jurul existentului, pentru ca acum, adîncită, totalitatea să afirme o existență — cum e cea a materiei și, o

dată cu ea, cea a omului — care prin limitarea ei să nu fie și o negație.

Este omul așa? Poate fi, nu este neapărat. Dimpotrivă, sub necesitatea sa oarbă, omul este o limitatie ce limitează, întocmai ca treptele inferioare lui, ca viețuitorul, planta, elementele. O faptă a omului, un angajament de viață, prietenia, dragostea, pot fi limitatii ce limitează; dar pot fi deopotrivă limitatii ce nu limitează, dacă ele regăsesc aceea ce abia presimțea afirmativul existenței, anume infinitatea umană în om. Familia, comunitatea, ceasul său istoric, clasele, sînt tot atitea limitări ce limitează; dar cînd o clasă, de pildă, își asumă sarcina de a desființa clasele, ea invocă deschis limitatia ce nu limitează. Ce numim oare nevoi ale omului, decît limitările ce limitează, și libertăți ale lui, decît unele care nu limitează? Toate sensurile de viață spirituală pe care le-a slăvit omul, cele de adevăr, de bine sau frumos, reprezintă limitări ce nu limitează. Frumosul e „infinitatea în finit“, s-a spus; binele e manifestarea nelimitată a lui „noi“ în eu; adevărul e universalul în particular. Cultura reprezintă, în întregul ei, aria limitatiilor ce nu limitează practicate de omul istoric.

Dacă însă te întorci, de la modurile ultime ale existenței umane, la treptele începătoare, încă poți vedea că de la început, în imediatul ca și în adîncul existenței lui, omului îi e dată o asemenea limitatie bună, prin faptul că el e ființă purtătoare de orizont. *Orizontul* e în chip concret o limitatie ce nu limitează; are contur fără să aibe margini. Omul e singura ființă purtătoare de orizont, aceasta însemnînd tot una cu a spune că e singura ființă înzestrată cu o conștiință a nelimitării. Dar orizontul e mai

mult decît spațial, de rîndul acesta; e orizontul relațiilor deschise și mișcătoare în care se așază omul cu restul.

Cu orizontul ei — cu această intimă limitatie ce nu limitează a ei — gîndirea se întoarce acum asupra lucrurilor. Nu sînt și ele de înțeles dinăuntru, din intimitatea lor? Atunci îți pot apărea drept *orizonturi* ale materiei. Rînd pe rînd, gîndirea va pune în joc, cu categoriile ce urmează, orizontul substanței, al cauzalității și al comunității, în cazul ultim ea putînd, în sfîrșit, întrezări apariția omului și a ei însăși. Nu categoriile naive de la început, ci asemenea categorii elaborate dau măsura noutății și nefirescului uman în sinul firii. Îi trebuie orizont omului ca să înțeleagă propria lui apariție în sinul lumii. Îi trebuie, în speță, să descifreze, în orizontul substanței, al cauzalității și al comunității — categoriile ce vin acum — tot ce desparte limitația, prea îngustă, a substanței de nelimitația, prea vastă, a cauzalității, și pe amîndouă de limitația ce nu limitează, a comunității omului cu lucrurile și cu semenii.

Se încheie astfel lumea calității; se deschide lumea relațiilor.

## 22. SUBSTANȚĂ

Am pornit de la unitate. De rîndul acesta, cu modernii, era în joc o natură reflectată, nu una simplă și directă, ca în ceasul primei ei oglindiri. Am pornit de la unitate ca de la *altă* formă de simplitate a lu-

crurilor și am văzut cît de complexă era ea. O nouă imagine a naturii se ivea în cuget. Cu unitatea, pluralitatea, totalitatea pentru lumea cantității, apoi cu existența, inexistența, limitația pentru cea a calității, era vorba despre natură, dar întrucîtva *fără* natură. Cînd căutai mai bine să înțelegi ce se întîmplă pe cîte o treaptă, trebuia să te gîndești mai departe, la om, de parcă omul ar explica natura iar nu natura pe om. Iar gîndul limitației, în care se resorbeau celelalte, aduce, cu limitația ce nu limitează, un orizont mișcător, întocmai ca unul uman — îți spui, — nicidecum ca vreunul al lucrurilor.

Dar lucrurile ele însele, sînt ele cu adevărat lucruri? Poate sînt mai degrabă *cîmpuri*, orizonturi de o clipă ale materiei, sau *lanțuri* și reacții în lanț ale ei. O asemenea înțelegere adîncită aduce perspectiva secundă, pe care lumea modernă a pus-o în joc. Drept cîmpuri reflectă acum gîndirea lucrurile, cînd le privește ca „substanțe”; drept lanțuri și reacții în lanț, cînd descifrează cauzalitatea în ele.

Ideea de substanță însă a început naiv, de la un înăuntru și un în afară în lucruri. Există în fiecare lucru ceva sub-stans, dedesubt așezat, în adînc așezat. Acestui principiu intim îi vor fi inerente atribute anumite, ce creează cîmpul lui de afirmare și se califică tocmai prin inerența lor în el. O culoare nu există în chip liber, ea e întotdeauna inerență unei realități, mineral, plantă ori viețuitor. Calitățile, în general, nu sînt suspendate, ci împlîntate, laolaltă cu accidente și procesele, într-un subiect de existență. Sîntem, cu substanța, în lumea relației, iar cea pe care o afirmă ea este relația de inerență din perspectiva atributelor, relația cu sine din perspectiva substanței însăși. Căci subiectul de exis-

tență se exprimă pe sine prin atributele sale, întinzându-și aria de existență pe măsura manifestării acestora. De aceea se și numește „substanță“ deopotrivă ceea ce stă dedesubt, înăuntrul lucrurilor — așadar subiectul fără de atribute, cînd se vorbește în abstract — și ceea ce tocmai *nu* rămîne dedesubt, ci se manifestă în atribute, cînd se vorbește în concret. Lucrurile, atunci, nu sînt lucruri ci cîmpuri, adică ansambluri de atribute coerent active ale substanței.

Așa s-a ivit lumea prestigioasă a substanțialității, pe care o invoca, încă din vechime, un Aristotel. Pentru el, substanțe prime erau tocmai realitățile imediate, calul acesta de pildă, față de care specia cal și genul animal erau substanțe secunde și terțe. Atît de necesar părea pe atunci gîndul substanței încît cu fiecare lucru el trebuia invocat. Dar, după 2 000 de ani, Spinoza, relevînd și el peste tot prezența activă a substanței, avea să spună dimpotrivă, că nu există decît *una*, Natura, față de care tot restul lumii constă din atribute și moduri. Ba există totuși o infinitate de substanțe, va reveni după el Leibniz, nu însă infinitatea lucrurilor imediat reale, ca la Aristotel, ci aceea a monadelor „închise și fără ferestre“. Gîndul substanței își dovedea astfel, de-a lungul istoriei, atît justificarea de principiu cît și nesiguranța lui de fapt.

Atunci gîndirea l-a înlocuit cu cel de funcție, care părea să-l contrazică. Dimpotrivă, însă, funcția îl confirma, într-un fel. Într-o lume în care totul e variabil — s-a spus, — unele variații se petrec liber sau ca și liber, în timp ce altele sînt funcție de ele. Chipul pe care-l iau acestea din urmă, prin variația liberă a celor dintii, reprezintă configurația adevă-

rată a lucrurilor. A da socoteală de această configurație, înseamnă a găsi legea care leagă prefacerile lumii. Cînd știi *cum* variază viteza în funcție de timp, sau o structură organică în funcție de elemente, sau relațiile de producție în funcție de forțele de producție în societatea umană, atunci cunoști legile lucrurilor.

Iar ceva din gîndul substanței se păstrează astfel. A rămas un element sub-stans (infrastructura), care e variația liberă. A rămas o manifestare în afară a acestui „înăuntru“, care este funcția, dependentă de variația liberă. Și a rămas legea de legătură între acest în afară și înăuntru, lege care dă configurația cîmpului de manifestare, curba. Singura deosebire este că substanța nu mai înseamnă acum un fond de permanență, ci dimpotrivă, unul de variație.

Dar tocmai acesta este cîștigul ideii de funcție față de cea de substanță obișnuită, cum că arată orizontul mișcător al unei substanțe, în permanentă variație ea însăși. Urmarea va fi că interesul cade, în cazul funcției, mai puțin asupra substanței „ascunse“, cît asupra celei manifeste. În timp ce gîndul substanței, în sens obișnuit de permanență îndărătul prefacerilor, duce la venerarea ei, ca la Spinoza, sau măcar la înnobilarea ei, ca la Leibniz, gîndul substanțialității funcționale pune accentul pe *înstrăinarea* ei. Infrastructura interesează doar în măsura în care determină o suprastructură. Pe substanțialiști, în  $y = f(x)$  îi interesează mai ales  $x$ , ei riscînd să uite de rest; pe funcționaliști. îi interesează  $y$ , care însă nu poate fi gîndit fără rest. „Atributele“ substanței au devenit într-atît de variate și cîmpul creat de ele este atît de viu, încît produsul se dovedește a fi cel care are greutate acum, nu creatorul, rămas

simplu principiu motor. (De aceea, în lumea modernă, „divinul“ a devenit tot mai mult energie, principiu de combustie, iar creatura își asimilează divinul, practică teofagia.)

Totuși, ceea ce stă dedesubt e eclipsat numai, nu părăsit cu totul. Cîmpul static al substanței a fost înlocuit cu cel mișcător al funcției, rămînînd totuși cîmp închis, așa cum o arată dependența sa funcțională. Amîndouă, substanța ca și funcția, reprezintă în definitiv doar relația cu *sine*, nu și cu altceva în afara atributelor. Gîndul limităției ce nu limitează ar vroi să vadă în lucruri mai multă deschidere și un plus de împietate față de principiul motor. Substanța e prea greoaie cu inerența ei, funcția prea îngrădită cu dependența ei. Lumea e altfel înlănțuită, mai liber.

### 23. CAUZALITATE

Lumea e o nesfîrșită relație cu *altul*, în timp ce substanța și funcția nu dădeau decît o nesfîrșită relație cu *sine*. Substanța rămîne veșnic legată de atributele ei, variația veșnic prinsă într-o funcție. Nici atributul, nici funcția nu sînt cu adevărat „altul“ față de fondul intim. Dar povestea lumii pune în joc neîncetat alți eroi și înlănțuie nespuse mai liber destinele lor.

Ce se întîmplă în largul lumii vine s-o arate abia cauzalitatea. Ideea de cauză lasă deschisă legătura dintre un lucru și altul, sau dintre un fenomen și altul; ea nu aduce inerență a efectului în cauză, nici dependență funcțională a lor, ba nici măcar neapărat

transmisiune a ceva, de la unul la altul. Și totuși legătură este. Ce fel de legătură?

Nenumărate gînduri au venit în mintea omului spre a da socoteala de înlănțuirea aceasta: legătura ar fi de la materia lucrului la lucru, de la formă la lucru, de la agent la el, de la intenție și scop la el. Și legătura cauzală poate fi în planul întîmplării, sau al necesarului, sau al posibilului, poate fi în lumea sensibilă ori în lumea inteligibilă, în lumea văzută și în lumea nevăzută. Sau legătura ar fi dinăuntru în afară, exprimînd cauza internă; dinafară în afară, exprimînd cauza externă. Sau s-a spus despre cauzalitate că reprezintă pur și simplu constatarea unei legături (Hume); necesitatea constatării unei legături (Kant) — și cîte altele. Pe toate le cuprinzi cu mintea o clipă, de la toate înveți, și pe urmă te întorci cu simplitate către lucruri, să vezi ce mai știi să spună ele.

Iar lucrurile, dacă le privești așa, cu liniștea ingenuității, îți arată ceva surprinzător: că în relația cauză-efect nu sînt doi termeni în joc, ci e întotdeauna și un al treilea. Nu poate fi vorba de legătura lor *decît* pentru că e în joc un al treilea, adevăratul agent, adevărata cauză, parcă. O piatră cade *pentru* că ai aruncat-o. Dar undeva în văzduhuri piatra nu mai cade, deși e aruncată. Atunci înseamnă că mai e ceva în joc, cîmpul gravitațional. Este „cauza depărtată“, se spune. Dar de ce depărtată? Ar trebui să fie cauza, pur și simplu.

Într-un sens, întotdeauna cauza e depărtată; este de ordin general, am zice. Altminteri nu am *cunoaște* prin cauze (căci cunoașterea este a generalului), ci doar am înregistra conexiuni, cum vroia Hume. Și de ce ar fi spus poetul antic „fericit cel

ce cunoaște cauzele“, dacă ele ar fi imediate? Iar acest al treilea, cauza adevărată, este ca și un cîmp în care se petrece relația causală imediată. E orizontul înlănțuirii cauzale.

Dar nu numai cauza e „depărtată“ — și în același timp apropiată și solidară cu lucrul, cum e orizontul lui, — spre a fi cauza adevărată și nu simplă pricină ce cade sub ochii oricui; chiar lucrurile sau fenomenele legate sînt depărtate, într-un fel, între ele, ba la început își apar independente, deși sînt atît de intim legate, în fond. Dependența lor causală este surprinzătoare, tocmai pentru că se petrece în independența lor. Nu te așteptai ca unul să fie cauza altuia. În orizontul substanței, nu aveau noutatea înlănțuirii; în orizontul cauzal, stelele și inimile se leagă, după gîndul astrologilor.

Iar *aceasta* reprezintă noutatea cauzalității, în lumea relației, unde sîntem. Sau, într-un sens, abia cauzalitatea, după treapta cantității și calității, ba chiar după treapta substanței, vine să dea spectacolul noutății. Categoriile lumii antice, lipsite de perspectiva cauzalității, nu făgăduiau la nici o treaptă noutatea: era parcă în joc natura veșnic nouă și veșnic veche în fond, de la piatră pînă la animal și zeu. Aci, în categoriile noi ale relației, în particular în cea a cauzalității, e un zvon de noutate. Nu cumva se apropie întîlnirea cu omul?

Orice ar fi, așadar, legătura causală, ea vine să aducă lucrul acesta neașteptat, înlănțuirea cu altul. Poate fi vorba de cauză creatoare, dar e creatoare de *altceva*; poți invoca o cauză transformatoare, și e iarăși dătătoare de *altceva*; la fel de bine sensul cauzei a putut fi cel de cauză transmițătoare, dar atunci își împlînta microbul ei în ființa *altuia*, toc-

mai; sau poate fi, în sfîrșit, o cauză declanșatoare, simplă cauză ocazională, cum spuneau medievalii, iar atunci cu atît mai mult e vorba de înlănțuiri neașteptate, care să ducă la cele mai stranii reacții în lanț. Esențialul este deci că de fiecare dată e în joc relația unui lucru cu altul. Și tocmai pentru că ea reprezintă relația cu altul sfîrșește prin a fi relația prin excelență.

Acum, prin relația cu altul, lumea se poate oglindi întreagă în gîndire. Pentru întîia oară de la ideea de ființă în genere, gîndirea are în față conținutul realității *depline*, în bogăția lui concretă. Cuplul cauză-efect, spre deosebire de substanță-atribut ori variație-funcție, are în el nelimitarea, în măsura în care efectul sau efectele devin ele însele cauză, condiționatul condiție, totul putîndu-se înlănțui și ramifica. Universală condiționare a lumii, care acum poartă asupra conținutului nu doar a formei (ca în categoria mișcării, ori a spațiului și timpului), nu mai înfățișează lumea ca un simplu spectacol pentru gîndire, ci se impune acesteia ca o sarcină a ei. De la cauzalitate încolo gîndirea nu mai are tihnă. Ea *trebuie* să înțeleagă lanțul sau arborele acesta al condiționărilor, căutînd peste tot cauzele, ridicînd fenomenele la lege și urmărind să stabilească universală solidaritate. Și, într-adevăr, din momentul în care a înțeles răspunderile pe care le suscită tema cauzalității, omul nu a mai avut răgaz — și continuă să nu aibe — pînă ce nu reușește să cunoască „rațiunea suficientă“ a fiecărui lucru. Gîndirea a trecut, astfel, de la filozofia speculativă propriu-zisă la cea științifică și de la întregul gata-dat al lumii, la desfășurarea și refacerea lui.

Gîndul limitației ce nu limitează ar putea fi mulțumit: cauzalitatea a adus nelimitatul. Dar n-a pierdut cumva limitația? Cu tema aceasta a universalei înlănțuiri cauzale, ești peste tot și nu ești nicăieri. Substanța avea ceva din îngrădirea unității și a existenței; cauzalitatea, în schimb, cu înlănțuirile și ramificațiile ei interminabile, are ceva din neîmplinirea pluralității și din vidul existenței. Nu-i trebuie cauzalității corectivul de adîncime al substanței? Nu-i trebuie relației cu altul ceva de ordinul relației cu sine?

Firea, bineînțeles, nu vrea ceva anumit; materia n-are scopuri. Dar dacă oarba condiționare în lanț și lanțuri a lucrurilor poate ieși din întineric, într-un punct al ei; dacă un viețuitor, supus necesității ca tot restul, se poate totuși desprinde o clipă din încovoiere; dacă poate libera un membru, poate folosi mîna, poate articula glasul și *poate trăi în relația cu altul ca și cum ar fi în relația cu sine* — ceea ce se și întîmplă în comunitate — atunci de ce și-ar interzice firea ridicarea pe o nouă treaptă?

Nu e nici un motiv ca omul să nu apară pe lume.

## 24. COMUNITATEA

Fără solemnitate, în mijlocul firii și al jivinelor, ca încă o jivină cu puțință pe temeiul lanțurilor de condiționări trecute — apare omul. Și totuși cu el se întîmplă ceva fără precedent: *este în altul*. Nimic nu era în altul, pînă aici, toate erau reduse la ele; dacă se înlănțuiau cauzal, o făceau tocmai ca fiind iremediabil altele. Comunitatea însă, închisă întocmai substanței, deschisă întocmai cauzalității, re-

prezintă relația cu alții care să fie totodată o relație cu sine. Și doar omului îi e dată o asemenea relație, căci doar în cazul său ceilalți sînt — sau pot deveni — una cu sinele lui. Așa fiind, dintr-o dată raportul se răstoarnă: nu oamenii fac, prin asocierea lor, comunitatea, ci comunitatea pune pe lume oamenii. Comunitatea e celula, ea e unitatea, una complexă ca orice unitate adevărată, din care va izvorî toată noutatea umană: muncă, unealtă, limbaj, gîndire, societate.

Dar comunitatea omului cu omul creează dintru început și comunitatea cu lucrurile. La fel cum omul a intrat în intimitatea omului, el învață să intre și în intimitatea lucrurilor. Dacă altul acționează pentru mine ca și cum aș fi eu, lucrurile pot fi și ele mîna mea, puterea mea, destoinicia mea. Mi le pot apropria, adică face proprii; mi le pot însuși. Omul nu este numai în alt om, este și în lemn, în arborile din care își taie ca și o mîna, în piatra din care își face tîria. Creează alte raporturi cu ele, în măsura în care le transformă în el însuși, în organe ale lui, în măsura adică în care se ridică de la simpla acțiune la faptă. Prin faptă îți însușești lumea dimprejur, dovedind că lucrurile sînt solidare cu tine.

Animalul se afirmă, prin acțiune și posesiune, ca un străin în lumea înconjurătoare. Omul, însă, prin faptă și apropierea lucrurilor, își afirmă comunitatea cu restul. În distanța de la a poseda la a-și însuși (a face „însuși“ un lucru) stă deosebirea dintre organul unealtă al viețuitorului și unealta organ pe care o capătă acum omul. Mîna și unealta exprimă astfel faptul că lumea nu e lume, ci lumea ești tu; sau la fel de bine, că tu nu ești tu, ci tu ești lumea. Relația cu lumea este relația cu sine.

Dar comunitatea cu lucrurile adâncește, la rîndul ei, comunitatea cu oamenii. Că tu nu ești tu, ci lumea, o vezi cel mai bine la semenii tăi, care-și însușesc ce ți-ai însușit tu — așa cum tu ai învățat de la ce au învățat ei — și care-și largesc, prin fapta ta, comunitatea lor cu tine și cu lucrurile, deopotrivă. În comunitatea aceasta vastă, nimeni nu e exclusiv activ sau pasiv, totul se află în acțiune reciprocă. Iar din comunitatea de început se desprinde și se încheagă, drept o comunitate specifică, aceea a omului cu omul pe bază de gînd și cuvînt, de logos.

Față de frică, foame și eros, ce stăpîneau și însufleteau viețuitorul, fapta, ca a patra dimensiune, a venit să afirme comunitatea mută a omului cu ceilalți și cu lucrurile, așa cum nu-i era dat viețuitorului. Acum însă toate cele patru demersuri se împlinesc prin logos, care devine demersul uman prin excelență. Nu numai că ultimul demers se întoarce asupra primelor, făcînd ca frica, foamea, erosul și fapta să se adîncească și să se transfigureze, în ființa rațională a omului; dar însăși clipa de naștere a acestuia, ivirea lui sfioasă în sinul firii, ca viețuitor care aduce în plus facultatea de a fi în altul, apare ca datorîndu-se unei prime licăriri de gînd, sub fruntea teșită a antropoidului.

Căci abia prin gînd este cu adevărat omul în celălalt, relația cu altul și altceva fiind, o dată cu gîndul, o neîncetată relație cu sine. Iar numai comunității dintre oameni prin gîndul ajuns la cuvînt, îi revine chipul de comunitate desăvîrșită, în care fiecare parte se poate ridica la puterea întregului, rămînînd totuși parte; așa cum omul poate, rămînînd ființă individuală, să înțeleagă, să exprime și să valorifice ideea întregului de care ține. În limitația

ființei individuale a apărut, o dată cu gîndirea și rostirea, nelimitatul.

Pe toate acestea le aduce categoria kantiană a comunității. Dar Kant nu le gîndește așa, aci. El vede, în categoria sa, numai sinteza pe care o reprezintă ea între relația cu sine a substanței și relația cu altceva a cauzalității și leagă ideea de comunitate de actul logic al judecății disjunctive, de a pune pe plan de egalitate părțile unui aceluiași tot. Dar filozofii, ca și poeții, nu știu întotdeauna ce *se spune* prin ei.

Nimic nu poate ascunde faptul că, în locul acesta din tabla categoriilor, apare omul. Și este într-atît de evident că omul a devenit obiectul reflectării omului, încît, de acum înainte, tot ce va fi categorie — posibilitate, realitate, necesitate — va descrie, nu ceea ce este lumea, ci aceea ce face omul din ea.

## 25. POSIBILITATE

Omul a reflectat deci acea treaptă a materiei care e omul. Cugetul ce oglindește crede că aici i se oprește ogîndirea. Căci totul devine acum problematic și subiectiv: spectacolul se tulbură prin participația spectatorului.

Într-adevăr, în fața ultimelor categorii din tabloul kantian a domnit o oarecare perplexitate. S-a spus că nu fac corp cu restul, ele exprimînd ceva *subiectiv*. Categoriile cantității: unitate, pluralitate, totalitate; cele ale calității: existență, inexistență, limităție; cele ale relației: substanță, cauzalitate, comunitate — reflectau, toate, lumea obiectivă. Cele

ale modalității însă: posibilitate, realitate și necesitate, ar indica numai atitudinea gândirii în fața lumii, felul cum o înțelege ea, nicidecum ceva obiectiv.

Dar omul, ca apariție în sinul firii, nu e și el ceva obiectiv? Comunitatea sa cu alți oameni și cu lucrurile, nu reprezintă ceva obiectiv?

Primul lucru ce are a reflecta gândirea, cu această întrupare nouă, anume comunitatea, este că ea nu e gata dată; că ea e o neîncetată posibilitate, atît în ce privește relațiile oamenilor cît și în ce privește relațiile omului cu lucrurile. În lumea care este așa cum este, omul a introdus ceva nou: posibilitatea.

O dată cu omul se înstăpînește peste lucruri feeria posibilului. În toate părțile țîșnesc acum posibilitățile, transformările posibile și legăturile posibile, împresurînd fiecare lucru cu aspecte noi. N-ar fi trebuit să se spună, ca anticul, că în jurul fiecărei existențe este o imensitate de inexistență, ci: în jurul fiecărei existențe e o imensitate de posibil. Omul pătrunde în lume cu o unealtă, gîndul, la a cărei atingere totul se multiplică.

Lumea astfel multiplicată e alta decît cea imediată. Și totuși, lumea imediată subzistă. Tocmai acest lucru pare să-l exprime categoria posibilității, cum că lumea e ca și scoasă din încheieturile ei, fără totuși să se fi întîmplat ceva încă. Gîndul e un nesfîrșit izvor de posibilități, așa cum banul va fi un nesfîrșit izvor de bunuri; în loc să schimbi bun contra bun, creezi banul, în care să fie încorporat orice bun cu puțință, deci nici unul anumit. Iar banul stă lingă bunuri ca și cum n-ar fi tăgada lor ca atare, la fel cum gîndul stă acum în mijlocul lumii, ca și cum posibilitatea ce zace în el n-ar fi explozivul lumii. Totuși s-a și spus: posibilitatea in-

dică o simplă atitudine a ființei gînditoare, atîta tot. E o poziție de principiu.

Dar e un neadevăr. Înainte de a fi fost izvor de contemplație pentru om, posibilitatea i-a dat pîrghia cu ajutorul căreia să mute lumea din loc. E un mijloc de acțiune practică. Așa fiind, posibilitatea nu e numai în gînd, ci și în lucruri, îngăduind dialogul omului cu ele. Ce e hotărîtor, în faptul posibilității, este că trimite dincolo de ea, că lasă deschisă „dis-cuția“, sugerînd și prefigurînd altceva decît gîndul gol: acțiunea.

Este semnificativ că, atîta vreme cît cunoașterea a vorbit sau a crezut că vorbește, ca anticii, despre „ce este“ ea n-a mișcat lucrurile din loc, dar din veacul al XVII-lea, de cînd gîndirea s-a cufundat în „ce poate fi“ cu matematicile, omul a devenit acțiunea însăși, la nivelul agenților naturali. Dacă e ceva izbitor cu omul, este faptul că aduce primatul activ al posibilului asupra realului.

Riscul ca posibilitatea să rămînă o perspectivă anemică și contemplativă este depășit cu mult. Lumea modernă, prin tot ce a făcut și pregătit, pare a spune dimpotrivă. Riscul e acum de a desfigura lumea prin posibil. Întreaga civilizație a omului a devenit un rezervor de posibilități, gata de a se proiecta peste lume. Invazia posibilului în real și primatul lui asupra realului reprezintă, în definitiv, tocmai riscul pe care și l-a luat natura punînd pe lume o ființă atît de îndoielnică pe cît e omul. El poate aduce artificialul, excesul sau îngustimea, poate fi izvor de strîmbătate și distrugere, iar așa cum s-a spus despre om că e singurul animal care se poate sinucide, el este și singurul care poate condamna la



moarte globul pe care se află. Posibilitatea e înțelepciunea omului, dar e și furia lui.

În fața acestei perspective, gândirea înțelege că posibilitatea n-are, prin ea însăși, așezare sigură. Faptul că omul o institue pretutindeni e limpede. Dar el o institue spre a o dezminți, pînă la urmă. Căci abia după ce ai trecut prin primejdiile posibilului înțelegi ce este realitatea și cît de bun este echilibrul ei. Atunci revii la ea. Sau mai bine, ajungi, cu toată bogăția rătăcirilor în posibil, la ea.

## 26. REALITATE

Toate trăiesc în sînul realității, dar nu știu despre ea. Omul, în schimb, o cunoaște — cînd o cunoaște — pentru că se află statornic pe punctul de a o pierde. Omul e ființa care se poate înstrăina, care se poate ascunde, poate minți și se poate minți pînă la desființare, la fel cum poate falsifica și desființa lucrurile. De aceea, el *știe* pînă la urmă ce e realitatea. Ea e ceva de ordinul ființei, pe cînd el omul aduce, cu posibilitatea, ceva de ordinul neființei.

Realitatea nu înseamnă totuși simplă existență, care era calitatea de a fi. De la treapta de existență (cu categoria ei) pînă la cea de realitate, lucrurile au intrat în „relații“, au acționat și reacționat, au putut avea mai multă sau mai puțină apropiere de realitate. „Acest lucru e mai aproape de realitate“, spunem. Realitatea nu e existență, ea înseamnă încadrarea existenței simple într-un orizont. (De *existență* electricității știau și anticii, dar numai pentru moderni electricitatea a devenit o *realitate*.)

Existența, directă și simplă cum este, n-are grade:

un lucru este sau nu este. În schimb se poate și chiar trebuie să se vorbească de grade ale realității. Posibilitatea — ce n-are nici o existență — este totuși de privit drept avînd un minimum de realitate. De la posibilitate în sus sînt trepte: virtualitate, realitate în naștere, realitate în devenire, realitate împlinită. Un material dat înseamnă doar o nedeterminată posibilitate de prelucrare; dar abia pentru meșteșugar el are o virtualitate anumită, este apoi transformat într-o realitate în devenire și sfîrșește ca un produs cu o realitate deplină. Iar abia realitatea împlinită e realitatea prin excelență.

Care e, de pildă, chipul adevărat al omului? Chipul copilului din el are mai puțină realitate, căci trimite la cel matur; chipul bătrînului din el are de asemenea mai puțină realitate, căci e degradarea celui matur. Realitatea propriu-zisă e întotdeauna cea împlinită; ea înseamnă un maximum de dezvoltare, față de ea existînd un sens pozitiv și unul negativ, adică realități ce se apropie și altele ce se depărtează de ea. Vorbirea știe de realitate și gradele ei: ceva „nu are realitate deplină“, altceva are. Cînd însă o simplă posibilitate sare treptele și se substituie realității împlinite, sau cînd omul proiectează în realitatea matură posibilitățile goale, atunci, cum o vedeam, posibilitatea devine un risc. Omul înțelege abia atunci ce e realitatea fiecărui lucru și a lucrurilor. Este adevărul lor *atîns*.

Acum poți reflecta realitatea. Exuberanța posibilității acoperea prea des bogăția realului. Acum vrei să vezi realitatea așa cum este, în echilibrul ei. În realitatea împlinită, gîndirii îi place să contemple o altă bogăție decît cea zbuciumată, a posibilităților fără de număr. Este de altfel nu numai o maturitate

a lucrurilor, dar și una a cugetului să vadă cită realitate se află în lucruri. Îți plac chipurile de copii pentru că te fac să visezi la imaginile posibile ale omului viitor, dar îți place mai ales portretul omului matur, pentru că are în el toată bogăția chipului de om. Te deprinzi astfel să deosebești, printre lucruri, pe cele încărcate de realitate — și te întrebi o clipă, ca om, dacă merită să transformi lumea, în loc să contempli împlinirile din ea.

Dar *sentimentul* realității, tinde prea des să consacre stările de fapt drept împliniri. (Așa i s-a înțimplat lui Hegel, care a consacrat stările de fapt, „statul prusac”; la fel tuturor cugetelor capabile să vadă bogăția lucrurilor.) Ești ispitit să contempli drept realități pe cele ce n-au încă realitate deplină. Căci nu tot ce ți se propune în real este împlinit, nu totul are realitate ultimă. Globul acesta pămîntesc, are el realitate deplină? Nici el, o știm bine, căci se află încă în anii lui foarte tineri, cînd chipul lui, al florei și faunei lui, al omului reprezentînd o culme a lui, sînt departe de a fi obținut ultimele lor contururi. La rîndul lor, realitățile puse de om pe lume, istoria lui, societatea pe care și-a făurit-o el, culturile în care s-a împlinit el, sînt ele vrednice de contemplare. ca și cum ar fi realități depline? Mai puțin încă. Atunci căror realități să te supui?

Nici o realitate, poate, nu merită, așa cum este ea, devoțiunea ultimă. Dar realitățile, la fel cu marea realitate a lumii, nici nu reclamă o astfel de devoțiune, căci ele nu se înfățișează ca un ens realissimum, o ființă cu desăvîrșită realitate. Realitățile sînt mișcătoare peste tot, realități în devenire, părtașe la devenirea vastă a unei materii, care nici ea nu cere devoțiune, căci mai are cîteva lucruri de

pus pe lume. Dacă e ceva de contemplat în realitate, este tocmai caracterul ei deschis; în fiecare colț de realitate vei putea surprinde, atunci, o limităție ce nu limitează, care să însemne poate, în ansamblu, mai puțin o lipsă de maturitate, cît ceva dintr-o tinerețe veșnică. E tînără realitatea, așa cum e tînăr globul pămîntesc, și sîntem tineri, noi oamenii, încărcăți ca și restul lumii de nesfîrșite posibilități.

Căci în măsura în care realitatea e una în devenire, posibilitatea, respinsă un moment, recapătă drept de cetățenie pe lume. Realitatea însăși e un ocean de posibilități, nu cele trecute care s-au actualizat în ea, nici cele libere din jurul ei, dar cele ce stau să se actualizeze din sinul ei. Pentru gîndire, reflectarea realității înseamnă, atunci, tocmai adîncirea cea nouă în *posibilitățile ei*. Realitatea se împacă acum cu posibilitatea care nu o mai primejduiește, de vreme ce nu mai e una din afara ei. Realitatea, singură, îndeamnă pe om să-i vadă transformările posibile și cunoscîndu-le, să le înfăptuiască.

Numai că, o posibilitate care se realizează — spunea Kant — înseamnă necesitate. Întreagă realitatea aceasta tînără, deschisă către viitor, prospectivă cum este, afirmă fără umbră de fatalism necesitatea.

## 27. NECESITATEA

La capătul lucrurilor ca și al gîndurilor, iese la iveală necesitatea. Toate, în fond, atît lucrurile cît și gîndurile, s-au desfășurat de la început cu necesitate, dar nu era nimeni s-o vadă și nici omul conștient n-o vede dintr-o dată, căci lucrurile ca și gîndurile îi par întîmplătoare. Există atîtea posibi-

litați, în unele ca și în altele. De unde necesitatea? Ce poate să însemne necesitatea?

Ea este posibilitatea care se realizează; nu ceea ce este, dar ce nu putea să nu fie, spune vorbirea. În fața unei stînci nu ține necesitatea. E o stare de fapt a realului de dinaintea ta; și, în definitiv, putea fi și altceva acolo, în locul stîncii. Dar, în clipa cînd stîncă se prăbușește și începe să se prăvale, venind spre tine, simți inexorabila necesitate.

În fața celor douăzeci și șapte de categorii tradiționale din istoria filozofiei, nu simți la început necesitatea. Dacă înlănțuirea lor nu e un simplu joc al gîndirii, ea nu-ți pare mai mult decît o posibilitate logică sau dialectică a ei. Astfel, potrivit celor de mai sus: în sînul ființei, starea și mișcarea s-au contrazis, dar au dat împreună identitatea; alteritatea și identitatea s-au contrazis, dar au dat ființa individuală; în sînul acesteia, cantitatea și calitatea s-au contrazis, dar au dat relația, pentru ca relația de timp să contrazică pe cea de spațiu și să dea împreună modalitatea, după cum în modalitatea nouă a viețuitorului, acțiunea și pasivitatea s-au contrazis, dar au dat posesiunea. A venit apoi natura reflectată a modernilor, care o contrazicea pe cea imediată anticilor. În sînul ei, unitatea și pluralitatea s-au contrazis, dar au dat totalitatea; existența și inexistența s-au contrazis, dar au dat limitația; substanța și cauzalitatea s-au contrazis dar au dau comunitatea; posibilitatea și realitatea se contrazic, dar dau necesitatea. Să fie vreun sens altul decît cel de posibilitate goală, în baletul acesta, ca și mecanic, al categoriilor?

Dar posibilitatea goală a speculației filozofice de 2000 și ceva de ani a devenit între timp o „reali-

tate“; nu numai că s-a acoperit, în mișcarea ei, cu realitatea istorică a științelor de azi, dar se acoperă, în conținutul ei, cu realitatea în devenire a naturii. Speculația a anticipat aceea ce științele aveau să întreprindă efectiv, de la fizică pînă la om; și a implicat aceea ce natura desfășurase efectiv, de la haos pînă la om. Dacă s-a realizat astfel, atunci tabloul celor douăzeci și șapte de categorii a căpătat *necesitate*. Nu se putea ca el să nu fie acesta. Din momentul cînd s-a desprins în cuget primul gînd care să reflecte lumea, anume gîndul ființei, el trebuia să se prăvălească așa, din contradicție în contradicție, pînă la necesitatea finală.

De unde prin urmare, necesitatea? Din intervalul ce desparte o posibilitate de realizarea ei. În instantaneitatea stîncii nu-ți apărea necesitatea: o percepi abia în intervalul dintre desprinderea ei — și dezastrul ce stă să vină. În tabloul categoriilor nu percepi decît o palidă necesitate logică; adevărata necesitate îți apare abia în intervalul dintre puțința lor de a explica lucrurile și explicația efectivă, care stătea să vină. Necesitatea implică întotdeauna ceva *care stă să vină*, adică timpul, cu deschiderea lui către viitor. Chiar pentru a înțelege „necesitatea“ a ceva din prezent, trebuie să te întorci asupra posibilului trecut și să crezi astfel intervalul de timp dintre ce era și ceea ce stătea să vină; să crezi viitorul trecutului. Aceasta înseamnă limpede că necesitatea implică o conștiință a timpului. *Necesitatea crește din timp*, și de aceea abia timpul era cel care să aducă gîndirii zvonul necesității, moartea, după cum o vedeam la treapta timpului.

Dar cele ce stau să vină, lucrurile venitoare, viitoare, au două fețe, una întunecată și alta lumi-

noasă. Timpul ce realizează posibilitățile le și duce pînă la capăt, și este odată cel al morții, adică al destrămării inevitabile, iar doctrina necesității, izvorită de aici, omul a numit-o fatalism; și timpul poate fi, pe de altă parte, cel de împlinire a realului sau de înălțare a lui la un alt grad de realitate, și l-am numit: timpul devenirii întru ființă. Există o necesitate care surpă și una care edifică. *Necesitatea nu e neutră.*

Gîndirea modernă a crezut uneori că poate afirma, în locul celor două necesități, una singură, în diferență: din ceva ar decurge necesar altceva, atîta tot. Dar, ceea ce numim astfel necesitate logică nu e decît schema necesității reale: este spectrul unui proces și relevarea treptelor lui de realizare. „Ces longues chaînes de raison“, spunea Descartes. Este însă un plus sau un minus de realitate în rezultat? S-a împlinit ceva (fie numai și în cunoaștere)? Sau, dimpotrivă, s-a descompus ceva? Gîndirea își închipuie că poate rămîne neutră, ca în logica matematică. Dar realitatea nu este așa. Căci de ce se realizează o posibilitate și nu alta? Pentru că ești pe linia unei împliniri, ori a unei destrămări, una din două. Sau, în termenii științei de azi: entropia lumii scade, sau crește.

Nu există neutralitate în lume. Natura moartă ea însăși, cu prefacerile ei ca și indiferente, se găsește prinsă *cel puțin* în lipsa de neutralitate a globului pămîntesc, ce merge către un plus de realitate, de vreme ce e tînăr. Galaxiile sînt tinere sau bătrîne. Istoria face ori desface. Esențialul este să vezi, în lucruri, necesitatea care urcă; așa cum în viață totul este să ieși de sub necesitatea care destramă (să faci să scadă entropia). „Viața e ansamblul funcțiilor ce rezistă morții“, a fost una din definiții. Atunci sensul superior de viață, adus de om, se manifestă

tocmai în aceea că el poate converti pînă și declinul biologic al existenței sale într-o ascensiune spirituală; că poate îmbătrîni *sporînd*. Avem peste tot de ales între înțelesul necesității care surpă și cel al necesității care edifică.

Așa se și nasc cele două înțelepciuni ale omului, înțelepciunea contemplativă, amară, resemnată, care e prea adesea înțelepciunea filozofiei trecute ca și a marii poezii ori a marilor tristeți, alături de înțelepciunea activă, a marilor înfăptuiri. Iar pentru că omul însuși nu este neutru, ultima formă de înțelepciune a sfîrșit prin a-i da chipul. Istoria omului abia începe.

Dar în chip paradoxal omul afirmă, în primul ceas, sensul său de ființă activă *împotriva* necesității, anume cu demersul său de libertate. În definiativ toate categoriile s-au contrazis în chip necesar. De ce nu s-ar contrazice și necesitatea, punînd pe lume, tocmai drept o „necesitate“ a naturii, ființa ce se vrea liberă?

Cu libertatea sa de a face — care e suprema sa libertate — omul devine atunci ființa ce *nu* se supune, ființa rebelă din univers. El nu lasă lumea așa cum este, „sporește natura în sînul naturii“, cum s-a spus, punîndu-și în joc creația liberă.

Cînd cunoaște necesitatea lucrurilor sub chipul legilor ce le stăpînesc, omul se liberează parcă de necesitate: schimbă lucrurile pînă și în elementele lor, accelerează procesele, îmbrîncește istoria și face aproape tot ce vrea. Lozinca sa a devenit în ceasul acesta: „cunoaște, și fă ce vrei“. Dacă știi legea, poți multiplica efectele, după cum dacă știi realul îi poți spori zona de posibil.

Fă deci ce-ți place, dacă ai prins cheia legilor. —

Dar atunci cînd cunoști legile, mai poți face ceea ce-ți place? Voia și gîndul tău nu mai sînt libere. Nu numai că nu poți să vrei orice, dar nu poți să nu vrei ceea ce trebuie. După cum anticul acela spunea că omul care cunoaște binele nu poate să nu-l înfăptuiască, omul care cunoaște legile nu poate să le dezmință, chiar cînd le depășește. Căci le depășește *cu* ele cu tot.

Îți vine în minte că omul de mîine, care se va desprinde de Marele Individ, cum a numit Hegel pămîntul, va pleca în alte părți cu pămîntescul lui cu tot. Abia cînd se va elibera cu adevărat de pămînt va înțelege cît „pămînt“ era în el, și cum, fugind de lumea sa, a rămas cu ea cu tot în adîncul ființei sale.

Dar dacă omul nu se liberează de necesitate decît întru ea, sub semnul ei, chipul necesității se liberează de măștile sale. A fost o necesitate să pleci, de la ființă și stare a ființei, spre a ajunge, pe atîtea trepte, la necesitate însăși. Dar iată că ființa și starea lumii sînt altele, acum cînd ajungem la capătul desfășurării lor. Căci o altă realitate materială ne apare astăzi ca fiind originară: vibrația, *unda*.

Este ea ființă? este stare? este unitate? pluralitate? Sau unda aceasta, distribuindu-se fără să se împartă, ca și așa numitul spirit, este lumina începuturilor, ce se dăruie tuturor, și celor buni și celor răi, lumina despre care a vorbit pe neștiute toată înțelepciunea străveche a lumii?

Ceea ce unește, transmite și se transmite, apare astăzi conștiinței cunosătoare mai puternic decît ceea ce este. Un fir de rază, fire, țesături, cîmpuri — altceva așadar este fondul ultim al lucrurilor. Ne recufundăm în începuturi. Și atunci, totul e de regîndit.

## EPILOG LA DOUA ZECI ȘI ȘAPTE TREPTE: UNDA

Două mii și ceva de ani speculația filozofică a prefigurat științele. Acum, într-un singur veac, știința prefigurează filozofia. Totul provoacă astăzi gîndirea să-și dea noi categorii, să-și regîndească „ideea“, să se regîndească pur și simplu drept gîndire.

Materia moartă, vic, omul, sînt pachete de unde. Sîntem învăluiți de unde. Lucrurile emit unde și noi înșine o facem, cu trupul și gîndul nostru. Simțurile — văz, auz, miros — nu înregistrează decît vibrații. Dacă simțirea taie o bandă îngustă din spectrul undelor și deci nu simțim tot, probabil că resimțim tot, într-un fel. Măsurăm spațiul cu etalonul undă (din 1960), măsurăm de asemenea timpul cu oscilațiile electronice. Pregătim drept unealtă a viitorului unda, cu emisia stimulată de lumină; legăm, transmitem, comandăm prin undă. La rîndul nostru, ca oameni chiar, am putea fi în principiu transmiși întregi altundeva, pe calea undelor, cu informațiile necesare reincorporării noastre, — cum i-a plăcut creatorului ciberneticii să închipuie cîndva. Toată realitatea pare o împachetare și despachetare de unde.

Cu unda se schimbă imaginea noastră despre materie: aceasta devine o realitate de alt ordin, rămînd perfect materie. Într-adevăr, tot ce e material se împarte, atunci cînd se distribuie: o piine se împarte, distribuindu-se mai multora, așa cum oxigenul se împarte și el distribuindu-se în spațiu. Singură unda, în lumea materiei, se distribuie fără să se împartă. Lumina o arătase, în aparenta ei imateria-

litate; de aceea a și fost divinizată, cîndva. Dar astăzi știm că modul luminii nu e unul privilegiat: nu reprezintă excepția ci regula realului, o dată cu unda.

Noutatea materiei, de-a se distribui fără să se împartă, ține de faptul că ea s-a dovedit *reflexivă*. S-a întors, cîndva la începuturi, asupra ei, așa cum numai spiritul părea să se întoarcă asuprași. Într-adevăr, dacă primul atribut al materiei este mișcarea, atunci unda nu mai aduce simpla mișcare a ceva, ea reprezintă o *mișcare a mișcării*. Ea e o vibrație, o oscilație, sau și mai simplu o deformare locală, cum ne spune fizica, iar ceea ce se întîmplă este că deformarea se transmite din aproape în aproape. Așadar ceea ce se mișcă este o formă de mișcare, nu un conținut. Se deplasează o deplasare, așa cum, cînd privești valurile, înțelegi că nu se rostogolește nimic către mal, sau că tot ce se rostogolește este o rostogolire. Imaginea materiei e alta, și totul seamănă nespus de mult cu ceva vechi: cu „spiritul“.

Dar atunci nu trebuie oare să regîndim astăzi ideea și s-o rebotezăm, din perspectiva, mai cuprinzătoare decît lumina, a unde? Numim ideea după greci, de la „a vedea“. Dar nu pentru faptul că e legată de unda luminoasă a purtat un nume potrivit ideea, ci pentru că e vorba de undă. Lumina — această bandă îngustă din spectrul undelor electro-magnetice — înseamnă prea puțin spre a putea califica ideea. Astăzi lumina a intrat în minorat: ne-am înstăpînit peste întreg spectrul undelor electro-magnetice. Substanța și manifestarea lumii o dau unda.

Dar atunci înseși categoriile noastre de gîndire iau alt chip. Unda străbate toate categoriile trecute: e și stare și mișcare și identitate și alteritate, după cum e laolaltă unitate, pluralitate, totalitate. Orice întru-

chipare reală ținea implicit, e drept, de toate categoriile laolaltă. Dar unda le desfășoară explicit, și trece dincolo de ele. E ceea ce se distribuie fără să se împartă; e concentrația în expansiuni; este ființa în devenire; este Unu și Multiplu laolaltă; este fel de-a fi și de-a nu fi, geneză și extincțiune, transmisiune de altceva care nu e decît transmisiune de sine; e vehicul cu drum cu tot.

Din tot tabloul categoriilor tradiționale, numai limitația ce nu limitează mai poate spune ceva despre ea. Categoriile noi se vor naște, atunci, sub sugestia ei: o stranie categorie a spontaneității dirijate, care de pe acum pare să comande lumea omului, în locul cauzalității simple; o categorie a comuniunii, comunicativității sau comunicanței, în locul simplei comunități; cine știe ce categorii ale complementarității, sau ale cîmpului, ale lui aci și peste tot, ale lui acum și oricînd.

Același *tot* ale cărui legi le-a găsit și le găsește știința este cel ale cărui sensuri trebuie să le afle acum filozofia. În această splendidă precipitare în care am intrat, științele și neștiințele noastre s-au mutat din realul naturii, cu zeii ei cu tot. Omul se mută și el din ea. Unde? Filozofia este așadar cu putință.

## SUMAR

<i>Cuvint înainte</i> . . . . .	5
I. NATURA ANORGANICA . . . . .	11
1. Ființă . . . . .	13
2. Stare . . . . .	14
3. Mișcare . . . . .	16
4. Identitate . . . . .	19
5. Alteritate . . . . .	22
II. NATURA ORGANICA . . . . .	27
6. Ființă individuală . . . . .	29
7. Cantitate (Cit?) . . . . .	32
8. Calitate (Ce fel?) . . . . .	36
9. Relație (Față de ce?) . . . . .	39
10. Spațiu (Unde?) . . . . .	43
11. Timp (Cînd?) . . . . .	47
12. Modalitate (Cum?) . . . . .	51
13. Acțiune (Ce face?) . . . . .	55
14. Pasivitate (Ce suferă?) . . . . .	58
15. Posesiune (Ce are?) . . . . .	62
III. NATURA REFLECTATA ȘI OMUL . . . . .	67
16. Unitate . . . . .	69
17. Pluralitate . . . . .	73
18. Totalitate . . . . .	77
19. Existență . . . . .	80
20. Inexistență . . . . .	84
21. Limitație . . . . .	88
22. Substanță . . . . .	92

23. Cauzalitate . . . . .	96
24. Comunitatea . . . . .	100
25. Posibilitate . . . . .	103
26. Realitate . . . . .	106
27. Necesitatea . . . . .	109
<i>Epilog</i> . . . . .	115

Redactor: A. ZOLA

Tehnoredactor: GHEORGHE POPOVICI

---

Dat la cules 30. 09. 1968. Bun de tipar 30. 04. 1969.  
 Apărut: 1969. Tiraj 3100+140+30 ex. Hîrtie tipar înalt  
 tip A de 63 g/m<sup>2</sup>. Format 70×100/32. Coli editoriale 4,74.  
 Coli de tipar 3,75. A. 15.500/968. Indici de clasificare  
 zecimală: pentru bibliotecile mari 16, pentru bibliote-  
 cile mici 1.

---

Întreprinderea Poligrafică Cluj, str. Brassai nr. 5—7,  
 Republica Socialistă România, comanda nr. 785/1968.